ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.

(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel ».

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1980 :

Prix de vente du numéro au magasin	**18,00 frs**
Abonnements à la série de 4 nos	
FRANCE, pris au magasin	**60,00 frs**
» franco de port	**86,00 frs**
Départements d'Outre-Mer (Recommandation obligatoire comprise)	**116,00 frs**
Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port	**89,00 frs**
Autres Pays (frais de recommandation obligatoire compris)	**116,00 frs**

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin	**108,00 frs**
1975 à 1979 prise au magasin	**72,00 frs**

+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. - Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiment de 18,00 Frs + 5,00 Frs pour frais d'envoi, les 18,00 Frs. venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

81e Année

1980

ETUDES TRADITIONNELLES

81e ANNÉE JANVIER - FÉVRIER - MARS No 467

REFUSER OU ACCEPTER LE MESSAGE
(suite et fin) *

Ne croire que ce que l'on « voit » : ce préjugé, aussi grossier que courant, nous amène à ouvrir ici une parenthèse. Ne voulant croire que ce qu'ils voient, les scientistes se condamnent à ne voir que ce qu'ils croient ; la logique est pour eux leur désir de ne pas voir ce qu'ils ne veulent pas croire. Le scientisme, en effet, s'intéresse moins au réel en soi — qui nécessairement dépasse nos limitations — qu'au non-contradictoire, donc au logique, ou plus précisément à l'empiriquement logique ; donc au logique *de facto* selon telle expérience, non au logique *de jure* selon la nature des choses. En réalité, l'enregistrement « planimétrique » de perceptions et l'élimination de l'apparemment contradictoire ne donnent trop souvent que la mesure de telle ignorance, voire de telle sottise ; les pédants de la « science exacte » sont d'ailleurs incapables d'évaluer ce qu'impliquent les paradoxes existentiels dans lesquels nous vivons, à commencer par le phénomène pratiquement contradictoire de la subjectivité. La subjectivité est intrinsèquement unique tout en étant extrinsèquement multiple ; or si le spectacle d'une pluralité de subjectivités autres que la nôtre ne nous cause pas trop de perplexité, comment expliquer « scientifiquement » — c'est-à-dire en évitant ou éliminant toute contradiction — le fait que « moi seul » je suis « moi » ? La science dite « exacte » ne peut trouver pour cette apparente absurdité aucune motivation, pas plus que pour cette autre contradiction logique et empirique qu'est l'illimitation de l'espace, du temps et des autres catégories existentielles. Que nous le veuillons ou non, nous vivons entourés de mystères, qui logiquement et existentiellement nous entraînent vers la transcendance.

---

* Cf. *E.T.* nos 465, 466.

Quand bien même les « savants » auraient constaté la non-contradiction de tous les phénomènes objectifs possibles, il resterait toujours l'énigme contradictoire de la scission entre l'univers objectif et le sujet constatant, sans parler du problème « scientifiquement » insoluble de cette contradiction flagrante qu'est l'unicité empirique de tel sujet, auquel problème nous venons de faire allusion ; et même en nous bornant au monde objectif, dont l'illimitation constitue précisément une contradiction puisqu'elle est inconcevable selon la logique empirique, comment peut-on croire un instant qu'on finira un jour à le faire entrer dans un système homogène et exhaustif ? Et comment peut-on ne pas voir la contradiction fondamentale et inévitable que constitue la logique scientiste — d'ailleurs intrinsèquement déficiente puisque manquant de données suffisantes — et l'infinité aussi bien que la complexité du réel que le scientisme se propose d'explorer, d'épuiser, de cataloguer ? La contradiction de principe du scientisme, c'est de vouloir rendre compte du réel sans le concours de cette science initiale qu'est la métaphysique, donc d'ignorer que seule la science de l'Absolu donne un sens et une discipline à la science du relatif ; et d'ignorer du même coup que la science du relatif, quand elle est privée de ce concours, ne peut mener qu'au suicide, à commencer par celui de l'intelligence, puis à celui de l'humain et en fin de compte à celui de l'humanité. L'absurdité du scientisme, c'est la contradiction entre le fini et l'Infini, c'est-à-dire l'impossibilité de réduire le second au premier, et l'incapacité d'intégrer le premier dans le second ; et de comprendre qu'un savoir qui se coupe de l'Unité initiale ne peut mener qu'à l'innombrable, donc à l'indéfini, à l'éclatement et au néant.

Si donc la méthode scientifique, ou le système conceptuel (*die Weltanschauung*) qui en résulte, entend avoir le privilège d'exclure les contradictions, il va de soi qu'elle accuse les méthodes ou systèmes à son avis extra-scientifiques du défaut d'accepter le contradictoire ; comme s'il pouvait exister une pensée humaine et traditionnelle qui accepte le contradictoire *de jure* et non *de facto* seulement, et comme si le contradictoire religieux — à supposer qu'il ne soit pas

que dans l'esprit des scientistes — n'impliquait pas la conscience d'une non-contradiction sous-jacente et connue de Dieu seul ! Que signifie l'opinion théologique que l'esprit humain a des limites, et que signifient les mystères en tant qu'ils sont censés dépasser la raison, sinon que l'homme est incapable de percevoir la réalité totale et homogène derrière les contradictions auxquelles s'arrête sa courte vue ? La référence à l'autorité divine de la Révélation ne signifie pas autre chose que cela, et c'est tellement évident qu'on aimerait s'excuser de le relever.

L'homme qui veut connaître le visible, — qui veut le connaître à la fois en entier et à fond, — s'oblige par là même à connaître l'Invisible, sous peine d'absurdité et d'inefficacité ; à le connaître suivant les principes que la nature même de l'Invisible impose à l'esprit humain ; donc à le connaître en sachant que la solution des contradictions du monde objectif ne se trouve que dans l'essence transpersonnelle du sujet, à savoir dans le pur Intellect.

Au demeurant, — et c'est là une tout autre question, — comment les adeptes d'un scientisme qui se propose de réduire la Réalité totale à un mécanisme d'horloge, peuvent-ils ne pas voir que l'absurde, — non en tant que simple apparence de l'inconnu cette fois-ci, mais en tant que manifestation de l'indéfini et partant de l'inintelligible en soi, — comment ne voient-ils pas que cet absurde cosmique fait partie intégrante du miroitement de *Mâyâ* et partant de l'économie de l'Univers ? Une des choses moralement les plus difficiles qui soient, c'est d'accorder à l'absurde existentiel le droit métaphysique à l'existence ; non en théorie seulement, mais au contact avec l'absurdité, ce qui est presque la victoire sur le dragon. Or, avant de vouloir abolir l'absurde simplement apparent, il faut admettre la présence inéluctable de l'absurde en soi, celui qui ne saurait se résorber dans l'intelligible autrement qu'en sa fonction d'élément nécessaire de l'équilibre des choses. Car la Réalité ne se borne pas à livrer ses aspects de géométrie, elle aime aussi à se dérober et à jouer à cache-cache ; il serait étonnant qu'elle consente à se dévoiler totalement aux esprits mathématiciens ; si elle pouvait y consentir,

elle ne serait pas *Mâyâ*. L'homme est contingent et il est condamné à la contingence, et celle-ci implique par définition l'insoluble et l'absurde.

Tout est ici une question de causalité : il est des phénomènes qui nous paraissent absurdes aussi longtemps que nous en ignorons les causes, ou parce que nous les ignorons, et il en est d'autres qui sont absurdes en soi et qui n'ont pas d'autre cause que la nécessité cosmique de ce qui n'a aucune nécessité ; de même qu'il est des possibilités qui n'ont d'autre fonction que de manifester l'impossible, dans la mesure précisément où cela est encore possible ; et cela l'est d'une manière au moins symbolique, mais suffisamment claire pour manifester l'intention d'impossibilité ou d'absurdité.

***

Une preuve souvent avancée en faveur de la religion, mais rarement comprise dans toute son étendue, est l'argument de l'efficacité morale de la Législation divine : en effet, que devient la société humaine si on la prive d'une Loi fondée sur l'autorité de Dieu ? Les incroyants, qui en règle générale n'ont qu'une idée fort restreinte et en partie fausse de la nature humaine, — sans quoi ils ne seraient pas incroyants, — répondront qu'il suffit de remplacer la Loi religieuse par une Loi civile fondée sur l'intérêt commun ; or l'opinion des « libres penseurs » sur le bien public dépend de leur échelle de valeurs, donc de l'idée qu'ils se font de l'homme et partant du sens de la vie. Mais ce qu'un individu a institué, un autre individu peut toujours l'abolir ; les philosophies changent avec les goûts, elles suivent la pente descendante de l'histoire puisque l'homme, dès qu'on le détache de sa raison d'être enracinée en Dieu, ne peut que glisser vers le bas, conformément à la loi de la pesanteur, qui vaut pour l'ordre humain aussi bien que pour l'ordre physique, et cela nonobstant les redressements périodiques opérés par les religions, les sages et les saints (30).

(30) Les rêveurs du XVIIIe siècle, héréditairement influencés à leur insu par le Christianisme et imbus de civisme antique et d'idéalisme franc-maçonnique, s'imaginaient que l'homme est raisonnable et que la raison humaine coïncide avec leur idéologie ; celle-ci étant pour le moins fragmentaire, et rendue d'avance inopérante par le culte subversif de l'homme. Ce qu'ils ne prévoyaient pas, c'est que l'homme, une fois détaché de l'Autorité divine, ne se sent nullement obligé de se soumettre à l'autorité humaine ; dès lors qu'il se sait indépendant de toute autorité autre que la sienne, rien ne l'empêche d'inventer des morales conformes à ses erreurs et ses vices et parées à leur tour d'un voile de rationalité, dans la mesure du moins où les euphémismes lui paraîtront encore utiles.

Or le fait que la Loi divine, en ce qu'elle a de fondamental et partant d'universel (31), est en définitive seule efficace, — dans la mesure où une Loi peut et doit l'être, — ce fait indique qu'elle est un Message de Vérité ; elle est seule incontestable et irremplaçable. Certes, le monde contemporain possède encore des codes et des polices, mais cela ne saurait empêcher que pour la mentalité générale il y a de moins en moins une autorité qui soit telle « de droit », et non « de fait » seulement (32). Au demeurant, la Loi est faite pour protéger, non seulement la société, mais aussi l'individu enclin au délit ; si le « bras séculier » inspire de la crainte dans la mesure où les hommes mal intentionnés se sentent menacés par lui, ces mêmes hommes n'ont par contre aucun motif intrinsèque de ne pas suivre leurs penchants, hormis la crainte de Dieu. La menace de la justice humaine est aléatoire, donc relative ; celle de la Justice divine est absolue ; car on peut à la rigueur échapper aux hommes, mais certainement pas à Dieu.

En résumé : une preuve indirecte de Dieu, c'est que sans Divinité il n'y a pas d'autorité, et sans autorité, il n'y a pas d'efficacité ; c'est dire que le Message religieux s'impose — à part ses autres impératifs — parce que sans lui il n'y a pas de vie morale et sociale possible, sauf pendant une brève période vivant en-

(31) Il y a des prescriptions révélées qui visent, non la nature de l'homme, — comme le fait notamment le Décalogue, — mais telles conditions ou circonstances particulières.

(32) Pour cette même mentalité, la morale est chose simplement subjective, et la transgression, par conséquent, chose toute relative ; or un appareil justicier se réduit quasiment à l'impuissance dans une société qui ne croit plus qu'un crime est un crime, et qui contribue ainsi à la psychanalysation de la justice et à l'abolition de la sécurité publique.

core, sans se l'avouer, des résidus d'un héritage renié. Et ceci nous amène à une autre preuve extrinsèque *a contrario* de Dieu, bien qu'au fond ce soit la même : c'est un fait d'expérience que la moyenne des hommes du peuple, qui ne sont pas disciplinés par nécessité sociale et qui ne le sont, précisément, que par la religion et la piété, déchoient dans leur comportement dès qu'ils n'ont plus de religion qui les encadre et les pénètre ; et l'expérience prouve que la disparition de la foi et de la morale entraîne celle de la dignité personnelle et de la vie privée, lesquelles en effet n'ont de sens et de valeur que si l'homme possède une âme immortelle. Il est à peine besoin de rappeler ici que les paysans et artisans croyants sont souvent de nature aristocratique, et qu'ils le sont par la religion ; sans oublier que l'aristocratie en soi, à savoir la noblesse de sentiment et de comportement, et la tendance à se dominer et à se dépasser, dérive de la spiritualité et y puise ses principes, consciemment ou inconsciemment.

Ce dont le peuple a besoin pour trouver un sens à la vie, donc une possibilité de bonheur terrestre, c'est la religion et l'artisanat : la religion parce que tout homme en a besoin, et l'artisanat parce qu'il permet à l'homme de manifester sa personnalité et de réaliser sa vocation dans le cadre d'un symbolisme sapientiel ; tout homme aime le travail intelligible et l'œuvre bien faite (33). Or l'industrialisme a ravi au peuple les deux choses : d'une part la religion, niée par le scientisme dont l'industrie dérive, et rendue invraisemblable par le caractère inhumain de l'ambiance machiniste, et d'autre part l'artisanat, remplacé précisément par le machinisme ; si bien que, en dépit de toutes les « doctrines sociales » de l'Eglise et de la bourgeoisie nationaliste, il ne reste plus rien au peuple qui puisse donner un sens à sa vie et le rendre heureux. La contradiction classique du Catholicisme traditionnel est de vouloir maintenir la hiérarchie sociale, en quoi il a théoriquement raison, tout en acceptant de plein cœur — comme une acquisition

(33) Parallèlement au travail, et à la religion qui le sanctifie, le peuple a besoin aussi d'une sagesse ; c'est ce que Richelieu, en s'acharnant contre les guildes, n'a pas compris.

de la « civilisation chrétienne » en fait abolie depuis longtemps — le scientisme et le machinisme qui précisément compromettent cette hiérarchie en retranchant le peuple pratiquement du genre humain ; l'erreur inverse se fonde sur le même culte de la technique, avec la différence qu'elle le fait au détriment de la bourgeoisie et non à celui du peuple, et qu'elle entend réduire la société entière à l'inhumanité machiniste, en lui proposant par ailleurs un « opium » fait d'amertume et de froideur, lequel tue l'organe même du bonheur ; car pour être heureux il faut être enfant, le bonheur étant fait de gratitude et de confiance, humainement parlant. La machine est contraire à l'homme, elle est par conséquent aussi contraire à Dieu ; dans un monde où elle fait figure de norme, elle abolit et l'humain et le divin. La solution logique du problème serait le retour — en fait devenu impossible sans une intervention divine — à l'artisanat en même temps qu'à la religion (34), et par là même à une ambiance qui ne soit pas contraire à ce qui donne un sens à la vie ; une ambiance qui, en ne faussant pas notre sens du réel, ne rende pas invraisemblable ce qui est évident. Une des plus grandes réussites du diable fut de créer autour de l'homme un décor dans lequel Dieu et l'immortalité paraissent incroyables (35).

***

(34) C'est ce qu'un Gandhi a essayé de réaliser, héroïquement mais sans résultat autre que le bon exemple et toutes sortes d'initiatives restées partielles et locales. Quant à l'Eglise, on objectera sans doute qu'elle ne pouvait se compromettre en s'opposant à ce phénomène « irréversible » qu'est l'industrialisme ; nous répondrons tout d'abord que la vérité prime toute considération d'opportunité ou d'« irréversibilité », et ensuite, que l'Eglise pouvait toujours affirmer sa position doctrinale, à toutes fins utiles, sans devoir être irréaliste sur le plan des faits ; elle pouvait en outre opter, avec une parfaite logique et en accord avec tout son passé, pour la droite monarchiste et traditionnelle qui la soutenait par définition, sans devoir se compromettre, aux yeux de certains, avec la « droite » ambiguë née au XIXe siècle à l'ombre des machines.

(35) Et ce n'est certes pas là, en dépit de toutes les illusions, la « civilisation chrétienne ».

Sans doute, il y a des circonstances atténuantes pour le doute quand l'homme se trouve écartelé entre les mauvais exemples donnés au nom de la religion et son propre instinct de la religion primordiale, — écartelé sans disposer d'un discernement suffisant pour mettre les choses à leur place. Un ouvrier nous dit une fois qu'il se sentait près de Dieu dans la nature vierge, non à l'église, et Tolstoï fait dire à un personnage de conte : « Où y a-t-il des fonds baptismaux aussi grands que l'océan ? » Il y a là une sensibilité à la fois pour l'universalité de la vérité et pour le caractère sacré de la nature, mais cela ne saurait nous faire perdre de vue que la persistance dans de telles simplifications, qui tournent facilement au narcissisme, n'a en fait de compte pas d'excuse ; car l'homme est fait pour se dépasser, et il devrait en avoir l'impulsion comme une plante qui se tourne vers le soleil. Une sensibilité en appelle une autre, il ne faut pas s'arrêter à mi-chemin.

Il y a, dans l'homme de nature « croyante » ou « élue », un héritage du Paradis perdu, et c'est l'instinct du transcendant et le sens du sacré ; c'est d'une part la disposition à croire au miraculeux, et d'autre part le besoin de vénérer et d'adorer. A cette double prédisposition doit normalement s'ajouter un double détachement, l'un à l'égard du monde et de la vie terrestre, et l'autre à l'égard de l'égo, de ses rêves et de ses prétentions. Le problème de la crédibilité des Messages religieux ne peut se résoudre qu'à partir de ces données, qui sont normatives parce que fonction de la déiformité de l'homme.

« Abram eut foi à Yahweh, et Yahweh le lui compta comme justice » (*Genèse*, XV, 6) : c'est-à-dire que la foi d'Abraham fut ici un mérite parce que son objet était une chose humainement impossible ; il en va de même de la foi de Marie lors de l'Annonciation. L'incroyant de nature n'est pas disposé à considérer comme possible ce qui est contraire à la nature et par conséquent à la raison ; non à la raison en soi, mais à la raison en tant qu'elle ne possède pas les informations qui lui permettraient de comprendre les lois du surnaturel. Il y a, à l'égard de ce dernier, trois attitudes ou réactions possibles : le refus, l'acceptation et la perplexité ; l'image devenue classique de cette dernière étant l'attitude de l'Apôtre Thomas. « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui auront cru » (*Jean*, XX, 29) : ceux qui, avant de voir, sont prédisposé à croire (36). L'incroyant, sur terre, ne croit que ce qu'il voit ; le croyant, au Ciel, voit tout ce qu'il croit.

***

Nous nous sommes toujours étonné du fait que les incroyants et même certains croyants sont étrangement insensibles au langage direct des Messages sacrés : qu'ils ne remarquent qas d'emblée que les Psaumes, l'Evangile, les Upanishads, le Bhagavad-gîtâ ne peuvent venir que du Ciel, et que le parfum spirituel de ces Livres dispense — au point de vue de la crédibilité — de toute analyse théologique aussi bien que de toute recherche historique (37). Personnellement, si nous n'étions ni métaphysicien ni ésotériste, nous serions croyant sans la moindre peine ; nous serions convaincu d'emblée au contact avec le sacré sous toutes ses formes. Nous croirions en Dieu et à l'immortalité parce que leur évidence apparaît dans la forme même du Message ; d'autant que, nous apprendre ce qu'est Dieu, c'est nous rappeler ce que nous sommes.

Un point qu'on perd volontiers de vue — si on n'y a jamais songé — quand on défend ceux qui refusent les Messages célestes, c'est précisément l'apparence même des Messagers ; or, pour paraphraser ou citer des formules connues, « qui a vu le Prophète a vu Dieu » ; « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu ». Il faut avoir le cœur bien durci pour ne pas s'en apercevoir au contact de tels êtres ; et c'est avant tout ce durcissement du cœur qui est coupable, bien davantage que les scrupules idéologiques.

(36) Pour le Koran, la foi (*îmân*) consiste à « croire à ce qui est caché » (*yu'minûna bil-ghayb*) (*Sourate de la Vache*, 2).

(37) Comment peut-on, en lisant la vie et les écrits d'un Hônen Shônin, douter de la validité de la tradition amidiste et de la sainteté du personnage ? Une tradition et une foi qui produisent de tels fruits, généreusement et pendant des siècles, ne peuvent être que surnaturelles.

La combinaison de sainteté et de beauté qui caractérise les Messagers du Ciel s'est transmise pour ainsi dire des théophanies humaines à l'art sacré qui la perpétue : la beauté essentiellement intelligente et profonde de cet art témoigne de la vérité qui l'inspire ; elle ne saurait en aucun cas se réduire à une invention humaine quant à l'essentiel de son message. L'art sacré est le Ciel descendu sur terre, plutôt que la terre tendue vers le Ciel (38).

Une argumentation voisine de celle que nous venons de proposer est la suivante, et nous en avons fait état plus d'une fois : si les hommes sont assez sots pour avoir pu croire pendant des millénaires au divin, au surnaturel, à l'immortalité, — dans l'hypothèse que ce soient là des illusions, — il est impossible qu'ils soient devenus un beau jour assez intelligents pour pouvoir se rendre compte de leur erreurs ; qu'ils soient devenus intelligents sans qu'on sache pourquoi et sans qu'aucune acquisition morale décisive ne vienne corroborer ce miracle. Et de même : si des hommes comme le Christ ont cru au surnaturel, il est impossible que des hommes comme les encyclopédistes aient eu raison de ne pas y croire.

Le rationalisme sceptique et le naturalisme titanesque sont les deux grands abus de l'intelligence, lesquels violent la pure intellectualité aussi bien que

(38) Dans le cadre de l'art chrétien, la seconde image peut néanmoins s'appliquer d'une manière relative, et sans abolir la première, à l'art gothique flamboyant. Faisons remarquer à cette occasion que le critère spirituel que constitue la beauté, ne saurait concerner l'art néopaïen qui empoisonna l'Europe au XVI[e] siècle et qui exprime le fatal mariage entre la religion et le civilisationnisme humaniste. Sans doute, ni le gigantisme froid et anthropolâtrique de la Renaissance ni la morbide boursouflure du baroque ne prouvent rien contre le Catholicisme en lui-même, mais ce qu'ils prouvent certainement, c'est d'une part qu'une religion qui supporte ce langage et s'exprime par lui ne saurait avoir le monopole de la Vérité absolue et exclusive, et d'autre part que le Catholicisme, par cet amalgame, s'est exposé à en être finalement la victime ; non d'une façon totale, ce qui est exclu d'avance, mais néanmoins d'une façon gravissime. L'humanisation de l'art — *a priori* divin — a préfiguré celle de la religion, du moins de la religion officielle.

le sens du sacré (39) ; c'est sur cette pente que les penseurs « sont sages à leurs propres yeux » et finissent par « appeler le mal bien et le bien mal », et par « faire des ténèbres la lumière et de la lumière les ténèbres » (*Isaïe* V, 20 et 21) ; ce sont eux également qui, sur le plan de la vie ou de l'expérience, « font ce qui est doux amer », à savoir l'amour du Dieu éternel, et « ce qui est amer doux », à savoir l'illusion du monde évanescent.

***

On ne saurait comprendre le sens du Message divin sans connaître la nature du réceptacle humain ; qui comprend l'homme, comprend tout le surnaturel et ne peut s'empêcher de l'admettre. Or l'homme est fait pour contempler l'Absolu à partir de la contingence ; l'Absolu a conscience de lui-même en lui-même, mais il veut avoir également conscience de lui-même à partir d'autre que lui-même ; cette vision indirecte est une possibilité nécessairement incluse dans l'Infinitude propre à l'Absolu. Par conséquent, elle ne pouvait pas ne point se réaliser ; il fallait qu'il y ait un monde, des êtres, des hommes. Contempler l'Absolu à partir du contingent, c'est corrélativement voir les choses en Dieu et voir Dieu dans les choses, de façon à ce qu'elles ne nous éloignent pas de Dieu et qu'au contraire elles nous rapprochent de lui ; c'est là la raison d'être de l'homme, et il en résulte des droits existentiels aussi bien que des devoirs spiri-

(39) Par un curieux et inévitable choc en retour, l'abus de l'intelligence s'accompagne toujours d'une inconséquence et d'un aveuglement : sur le plan de l'art par exemple, il est inconséquent de calquer la nature alors qu'on est condamné d'avance à s'arrêter à mi-chemin, puisqu'on ne peut réaliser, en peinture, ni la perspective totale ni le mouvement, pas plus qu'on ne peut réaliser ce dernier en sculpture, sans parler de l'impossibilité d'imiter l'apparence vivante des surfaces. De même en philosophie : à force d'oublier que la pensée est là pour fournir des clefs, et à force de vouloir épuiser tout le connaissable par la seule pensée, on finit par ne plus savoir penser du tout ; et de même pour la science, qui par principe passe à côté de tout l'essentiel, comme le prouvent d'ailleurs ses sombres résultats. On qualifiera notre doctrine de « dogmatiste » et de « naïve », ce qui pour nous est un compliment.

tuels. L'homme a droit en principe à la satisfaction de ses besoins élémentaires et à la jouissance d'une ambiance congéniale, mais il n'a ce droit qu'en vue de sa vocation de connaître Dieu, dont dérive son devoir de pratiquer les disciplines qui contribuent directement ou indirectement à cette connaissance.

La valeur de l'homme est dans sa conscience de l'Absolu, et par conséquent dans l'intégralité et la profondeur de cette conscience ; l'ayant perdu de vue en s'enfonçant dans le monde des phénomènes envisagés en tant que tels, — ce que préfigure la chute du premier couple, — l'homme a besoin pour le lui rappeler du Message céleste. Au fond, ce Message vient de « lui-même » ; non de son moi empirique bien entendu, mais de son immanente Ipséité, qui est celle de Dieu et sans laquelle il n'y aurait pas de moi humain ni angélique, ni autre ; la crédibilité du Message résulte du fait qu'il est ce que nous sommes, à la fois en nous-mêmes et au-delà de nous-mêmes. Au fond de la transcendance est l'immanence, et au fond de l'immanence, la transcendance.

***

On a dit que, si rien ne peut obliger logiquement le peuple de croire ce que lui prêche un Prophète, rien ne peut obliger le Prophète lui-même de croire ce que Dieu lui révèle ou semble lui révéler ; le manque de crédibilité serait le même dans un cas comme dans l'autre. Or, outre qu'il faudrait, pour savoir ce qu'il en est, soit être Prophète soit entendre prêcher un Prophète, l'opinion dont il s'agit pèche par une ignorance flagrante en ce qui concerne le phénomène de la Révélation et celui de la foi, puis par la pétition de principe qu'il n'y a pas de Dieu ; car si Dieu est réel, Il trouve forcément moyen de se faire entendre et de se faire accepter.

La solution fondamentale du problème de la crédibilité des axiomes religieux, et par conséquent la quintessence des preuves de Dieu, est dans la correspondance ontologique entre le macrocosme et le microcosme, c'est-à-dire dans le fait que le microcosme répète nécessairement le macrocosme ; c'est dire que la dimension subjective, prise dans sa totalité, coïncide avec la dimension objective, dont relèvent précisément les données religieuses et métaphysiques. Le tout est d'actualiser cette coïncidence, ce que fait précisément, en principe ou *de facto*, la Révélation, laquelle réveille, sinon toujours l'Intellection directe, du moins cette Intellection indirecte qu'est la Foi ; *credo ut intelligam*.

Tout ce que nous pouvons connaître, nous le portons en nous-mêmes, donc nous le sommes ; et c'est pour cela que nous pouvons le connaître. Nous pourrions symboliser ce mystère par un cercle comportant quatre pôles : le pôle inférieur représenterait le sujet humain en tant qu'il se trouve retranché de l'objet ; le pôle supérieur au contraire représenterait l'En-Soi absolu, qui n'est ni sujet ni objet ou qui est l'un et l'autre à la fois, ou l'un dans l'autre. La moitié droite du cercle serait le monde objectif, et la moitié gauche, la profondeur subjective ; au centre de chaque moitié, donc à mi-chemin vers l'En-Soi, se situerait respectivement l'Objet absolu et le Sujet absolu, ou autrement dit, l'En-Soi indirectement perçu ou vécu soit en tant qu'objet, soit en tant que sujet. Or le cercle est toujours le même Réel ; et c'est pour cela qu'il est également absurde de dire que Dieu n'existe pas puisque nous n'en avons pas de perception objective, ou de dire qu'Il est absolument inconnaissable parce qu'Il est absolument transcendant. Car cette transcendance, en dernière analyse, est notre propre Essence et le fondement de notre immortalité.

***

Le phénomène religieux se réduit en dernière analyse à une manifestation à la fois intellective et volitive du rapport entre le Principe et sa manifestation, ou autrement dit, entre la Substance divine et l'accidence cosmique, ou entre *Atmâ* et *Samsâra* ; et comme ce rapport comporte divers aspects, le phénomène religieux se diversifie en fonction de ces aspects ou de ces possibilités.

Toute religion en effet se présente comme un « mythe » se référant à tel « archétype », et par là

même, mais secondairement, à tous les archétypes ; tous les aspects sont liés, mais un seul détermine la forme même du mythe. Si la perspective amidiste rappelle la perspective chrétienne, c'est parce que, dans le cadre du Bouddhisme, elle se réfère plus particulièrement à l'archétype qui détermine le Christianisme ; ce n'est pas parce qu'elle aurait subi l'influence de ce dernier, abstraction faite de l'impossibilité historique de cette hypothèse. L'homme moyen est incapable, non sans doute de concevoir les archétypes, mais de s'y intéresser ; il a besoin d'un mythe qui humanise et dramatise l'archétype et qui déclenche les réactions correspondantes de la volonté et de la sensibilité ; c'est dire que l'homme moyen, ou l'homme collectif, a besoin d'un dieu qui lui ressemble (40).

Le *Yin-Yang* taoïste est une image adéquate du rapport fondamental entre l'Absolu et le contingent, Dieu et le monde, ou Dieu et l'homme : la partie blanche de la figure représente Dieu, et la partie noire, l'homme. Le point noir dans la partie blanche est « l'homme en Dieu », — l'homme principiellement préfiguré dans l'ordre divin, — ou le relatif dans l'Absolu, si ce paradoxe est permis, ou le Verbe divin qui en effet préfigure le phénomène humain ; si la manifestation cosmique ne se trouvait pas anticipée dans l'ordre principiel, il n'y aurait pas de monde possible ni de rapport possible entre le monde et Dieu. Inversement et complémentairement, le point blanc dans la partie noire du *Yin-Yang* est le « Dieu humain », l'« Homme-Dieu », ce qui se réfère au mystère de l'Immanence et à celui de la Théophanie, donc aussi à celui de l'Intercession et de la Rédemption, ou de la réciprocité en quelque sorte « respiratoire » entre la terre et le Ciel ; si celui-ci n'était pas présent dans celle-là, l'existence s'évanouirait dans le

(40) Personnel et dramatique dans le cas du Christianisme ; impersonnel et serein dans le cas du Bouddhisme ; et l'un se reflétant sporadiquement dans l'autre. Nous citons ces deux exemples à cause de leur disparité. Ajoutons que l'arianisme est une sorte d'interférence, dans le Christianisme, de la possibilité-archétype de l'Islam, tandis qu'inversement le Shiisme apparaît, dans l'Islam, comme une interférence archétypique du dramatisme chrétien.

néant, elle serait impossible *a priori*. C'est tout le jeu de *Mâyâ* avec ses modes, ses degrés, ses cycles, sa diversité et ses alternances.

D'une part, le Principe seul est, la manifestation — le monde — n'est pas ; d'autre part, la manifestation est réelle — ou « non irréelle » — du fait que, précisément, elle manifeste, projette ou prolonge le Principe ; celui-ci étant absolu, donc par là même infini, il exige, en vertu de cette infinitude même, la projection de soi dans l'« autre que soi ». D'une part, le Principe a tendance à « punir » ou à « détruire » la manifestation parce que, en tant que contingence, elle n'est pas Lui, ou parce qu'elle tend à l'être illusoirement et avec une intention luciférienne, bref parce que « Lui seul est » ; d'autre part, le Principe « aime » la manifestation et « se souvient » qu'elle est sienne, qu'elle n'est « autre que Lui », et c'est dans cette perspective ontologique que s'insère le mystère de la Révélation, de l'Intercession, de la Rédemption. C'est ainsi que les rapports entre le Principe et la manifestation donnent lieu à divers archétypes dont les religions sont les cristallisations mythiques, et prédisposées à mettre en branle la volonté et la sensibilité de tels hommes et de telles collectivités humaines.

Mais les archétypes de l'ordre objectif, macrocosmique et transcendant sont également ceux de l'ordre subjectif, microcosmique et immanent, l'Intellect humain coïncidant, au-delà de l'individualité, avec l'Intellect universel ; si bien que le mythe révélé, tout en venant en fait de l'extérieur et du « Seigneur », vient en principe aussi de « nous-mêmes », de l'intérieur et du « Soi ». C'est dire que l'acceptation du Message religieux coïncide, en principe et en profondeur, avec l'acceptation de ce que nous sommes, en nous-mêmes mais en même temps au-delà de nous-mêmes ; car là où il y a immanence, il y a aussi transcendence de l'Immanent.

Croire en Dieu, c'est redevenir ce que nous sommes ; le redevenir dans la mesure même où nous croyons, et où le croire devient être.

Frithjof SCHUON.

DEUX TRAITÉS SUR L'UNITÉ DE L'EXISTENCE

du Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba
(1747 - 1809) (*suite*) *

(Texte traduit de l'arabe)

I. DE L'ESSENCE ETERNELLE AVANT ET APRES LA REVELATION THEOPHANIQUE

Louange à Dieu, l'Etre nécessaire, qui se révèle par toute chose existante ! Prière et salut sur la semence de l'existence et la source des vertus et de la générosité, notre seigneur et maître Muhammad, le plus noble de tous ceux qui louent et le plus digne d'être loué !

Si j'ai été amené à composer cet exposé succinct des caractéristiques du Vin éternel (1) avant et après la révélation théophanique, c'est à cause des discussions qui s'étaient élevées sur ce sujet entre des disciples incapables de faire la démonstration et d'apporter la preuve de ce qu'ils avançaient. Aussi ai-je voulu expliciter ce qu'ont saisi les intuitions saines (2) et confirmé les traditions véridiques. Cette explication est donnée sous forme d'allusions subtiles et de touches énigmatiques, parce que notre science est entièrement allusive et que dans la mesure même où elle se fait expressive, elle s'occulte. Que Dieu soit mon secours ; il n'y a de puissance et de force qu'en Lui, le Très-Haut, le Magnifique !

* Cf. Introduction, *E.T.* n° 466.

(1) *al-hamrat al-azaliyya* : sur le vin utilisé comme symbole de l'Essence divine et de l'ivresse qu'elle procure au cœur du mystique, voir E. Dermenghem, *L'Eloge du Vin* (traduction de la *Hamriyya* d'Ibn al-Fârid), Paris 1931, p. 121 - 124.

(2) *al-adwâq al-salima* : le *dhawq*, littéralement « goût » (le *gustus* des Pères de l'Eglise) est la prise de contact directe, intuitive, d'une réalité spirituelle, qui s'oppose à la démarche ratiocinante.

Des caractéristiques de l'Essence dans l'état de non manifestation (3).

L'Essence éternelle est (4), avant de se révéler dans les réceptacles, de structure subtile, lumineuse, rayonnante, spirituelle et sans corporalité, première et sans commencement, dernière et sans fin, sans limite et sans terme ; sa subtilité (5) empêche les regards de la saisir, les sciences et les pensées de l'embrasser. Dans l'état de non manifestation, elle n'admet ni forme (*shakl*), ni délimitation (*rasm*), ni substance (*jawhar*), ni corps (*jism*) ; elle n'est qu'intelligibilité pure (*ma'ânî sâfiya*), sans aucun aspect sensible (*hiss*) ; elle est toute Seigneurerie (*rubûbiyya*), sans aucun élément de servitude (*'ubûdiyya*), l'état de servitude étant une condition inhérente aux choses formelles et limitées. Il n'y a là (dans l'Essence non manifestée) que les secrets du Vivant qui subsiste par Lui-même.

Si les choses formelles et limitées sont devenues apparentes après que le Vin éternel, en se révélant, eut rempli et coloré les coupes (*al-kisân*, qui sont les formes de l'univers manifesté), c'est uniquement pour que les gnostiques puissent y boire ce Vin. Ainsi, lorsque l'Essence éternelle apparaît dans les choses formelles et limitées, elle est revêtue du manteau de la grandeur seigneuriale et de la gloire, lequel s'identifie dès lors aux attributs de la nature humaine et aux lois régissant l'état de servitude. Cependant, dans

(3) *hâl al-kanziyya*, littéralement : « l'état de trésor (caché) ». Expression tirée du *hadîth qudsî* où Dieu, parlant par la bouche du Prophète, déclare : « J'étais un trésor caché ; mais j'ai aimé à être connu et J'ai créé les créatures. »

(4) Je traduis ici l'accompli arabe (*kâna*) par le présent français ; en fait, aucun « temps » n'est adéquat, la nature de l'Essence ne se « situant » en aucune manière dans la durée (elle était, est et sera toujours identique à elle-même) et ne faisant, « après » la révélation théophanique (qui est elle-même, on le verra, un processus à chaque instant renouvelé et non une temporalité continue, qu'illuminer les potentialités latentes contenues en elle de toute éternité.

(5) *latâfa*, substantif tiré du Nom divin *al-Latîf* : « Celui qui pénètre toute chose ». *Latâfa* est la qualité rédemptrice de l'Essence qui se manifeste dans l'existence informelle, au plan des Idées divines (*ma'ânî*) et s'oppose à l'opacité — *kathâfa* — de la manifestation grossière : (*al-kathîf*) et sensible (*al-hiss*).

l'état non manifesté, l'Essence éternelle n'a nul besoin de manteau, pas plus que la fiancée n'en a besoin avant de se montrer au grand jour.

La chose est ainsi : la manifestation de l'état de servitude est connue de toute éternité (dans l'Omniscience divine), de même que sont éternelles les réalités intelligibles (les « Idées divines » : *al-ma'ânî*), qui sont les archétypes (*mâdda*) des déterminations formelles ; mais la manifestation des caractéristiques de l'état de servitude est contingente. Ces caractéristiques sont la coloration (*talwîn*) (6) du Vin éternel, un voile qui le cache après sa mise à jour afin qu'il reste un secret bien gardé et un trésor enfoui, afin aussi que se réalise, en elles et par elles, la vérité des Noms divins l'Apparent et le Caché. Il n'y a pas, selon nous, de contingence dans les archétypes eux-mêmes qui sont les lieux de manifestation de l'Essence, mais il n'y a de contingence que là où le vin se colore et assume une détermination formelle (*tashkîl*) en se manifestant, cette coloration et cette détermination formelle ne lui étant toutefois pas surajoutées. De même qu'il n'y avait, avant la révélation théophanique, aucune chose avec l'Essence, de même il n'y a, après la révélation, aucune chose avec elle, ni sa coloration ni sa détermination formelle ne la faisant sortir principiellement de l'Unité (*al-Wahda*). Comprends cela !

Dans l'état non manifesté, ce Vin possède aussi tous ses attributs éternels, tous ses Noms saints. Après la révélation théophanique, les traces (*âtâr*) de ses Noms et de ses Attributs apparaissent dans les substrats des choses (c'est-à-dire dans les formes créaturielles en tant qu'elles sont des lieux où la Divinité se révèle). Un témoignage traditionnel de ces caractéristiques est fourni par la parole du Prophète : « Dieu était, et nulle chose avec Lui », qui signifie : il n'y a avec Lui, dans l'éternité, ni forme, ni délimi-

(6) Terme technique qui, appliqué à la réalisation soufique, suggère le changement d'état auquel sont soumis les « voyageurs » (*sâlikûn*) en train de parcourir les étapes, par opposition à la stabilité (*tamkîn*) qui est le propre des êtres « arrivés » (*wâsilûn*) à la gnose parfaite, à l'immersion dans la Lumière éternelle.

tation, ni aspect sensible, ni catégorie. Un gnostique a ajouté à ces paroles : « Et Il est maintenant tel qu'Il était », voulant dire par là que ce qui apparaît dans les réceptacles provient des archétypes eux-mêmes, que ce qui apparaît dans le monde phénoménal (*'âlam al-shahâda*) n'est rien d'autre que [ce qui est déjà dans] le monde invisible (*al-ghayb*), sans aucune augmentation, et que la coloration du Vin et le fait qu'il soit devenu perceptible (*tahsîs*) ne le fait pas sortir de son état principiel, comme on l'a déjà vu : la réalité est maintenant comme elle était de toute éternité.

Tirmidhî rapporte ce hadîth de Abû Ruzayn al-'Ugaylî : « Nous dîmes au Prophète : « Où était notre Seigneur avant de créer Sa création ? » Il était dans une nuée (*'amâ'*) au-dessus de laquelle il n'y avait point d'atmosphère (*hawâ'*) et au-dessous de laquelle il n'y avait point d'atmosphère », ce qui reste à dire : Il était dans un vide obscur (*hafâ'*), une subtilité que ne limitait aucune atmosphère supérieure ou inférieure ; Dieu n'a rien au-dessus ni au-dessous [de Lui], étant plus vaste que tout dessus et tout dessous. Il a dit : « Où que vous vous tourniez, là se trouve la Face de Dieu ; Dieu, certes, est infiniment vaste et omniscient » [Coran II, 115].

Quelqu'un demanda à Seyyidnâ 'Alî : « O, cousin de l'Envoyé de Dieu, où était notre Seigneur ? A-t-il une localisation (*makân*) ? ». Son visage s'altéra et il resta silencieux un long moment. Puis il dit : « Votre question : « Où est Dieu ? » porte sur la localisation. Or, Dieu était et point de lieu (*kâna 'Llâh walâ makân*) ; puis il créa le temps et le lieu, et il est maintenant tel qu'Il était sans le temps ni le lieu. » Ainsi, temps et lieu n'ont pas d'existence en soi et il n'a rien avec Lui dans l'éternité qui n'a jamais commencé et qui n'a pas de fin.

On demanda à Abû'l-Hasan al-Nûrî (7) : « Où était Dieu par rapport à Ses créatures ? ». Il répondit : « Dieu était, sans où, et les créatures [étaient] dans un néant (*fî 'adam*) ; Il était en soi (*haytu huwa*) et

(7) Soufi de Bagdad, mort en 295/907. Il fut l'ami de Junayd et, comme lui, disciple de Sarî al-Saqatî.

Il est maintenant tel qu'Il était (*haytu kân*), car il n'y a ni où, ni lieu. »

Des caractéristiques de l'Essence après la révélation théophanique.

Lorsque l'Essence voulut que deviennent apparentes ses belles qualités (*mahâsin*) et que se rendent manifestes ses lumières et ses secrets, elle fit apparaître une « Poignée » (*qabda*) de sa lumière selon une modalité à la fois sensible et spirituelle. Sous le rapport de sa manifestation sensible, elle (cette « matière première » cosmique) paraît limitée et finie, tandis que sous le rapport de sa manifestation spirituelle, elle n'est ni limitée, ni finie, mais unie à l'océan des Idées divines (*bahr al-ma'ânî*), qui est infini. On peut la comparer à un bloc de glace plongé dans une mer sans bornes. Si l'on considère la glace en tant que bloc inerte, elle est finie ; si on la considère sous le rapport de l'eau qui en constitue la nature interne, elle est unie à la mer dans laquelle elle plonge. La relation entre la Poignée vue sous son aspect sensible et l'Océan des Idées divines dont la nature subtile (*latâfa*) est immuable, est analogue à celle de la goutte et de l'océan, ou du grain de pollen et de l'air dans lequel il flotte. Par conséquent, la Poignée apparue au sein de l'Océan des Idées divines n'est pas distincte de l'Océan lui-même dont elle est issue. Les secrets de la Seigneurerie (*asrâr al-rubûbiyya*) sont rassemblés en elle, puis résumés dans l'être humain (*al-âdamî*). C'est pourquoi le poète a chanté [mètre *kâmil, hâ'iyya*] :

« O toi qui erres dans un désert, ayant perdu ton secret,
Regarde ! Tu trouveras en toi l'existence entière,
Tu es la perfection, en acte et en vérité (8),
O toi qui réunis tout le secret divin. »

L'auteur des *Mabâhit* (9) a écrit :

(8) *tariqatan wa haqiqatan*, littéralement : selon la voie (soufique) et selon la Réalité (spirituelle).

(9) *Al-Mabâhit al-asliyya* (« Les recherches fondamentales »), poème en *rajaz* traitant des conditions et des modalités de la voie soufique, composé par Ibn al-Bannâ'al-Tujîbî, originaire de Saragosse, mort à Fès en 821/1419 (selon Massignon, *Bibliographie hallajienne*, N° 600). Ces vers et le commentaire de

« Considère : tu es le modèle résumé de l'existence,
Par Dieu, quel être sublime tu es !
N'y a-t-il pas en toi le Trône et le Piédestal (10),
le monde d'en haut et celui d'en bas ? »

L'Océan des Idées divines entoure le Trône divin et le domine : tel est le sens de l'expression coranique (VII, 53 et *passim*) : « Dieu est assis [sur le Trône] », selon l'interprétation qu'en ont donné d'authentiques savants. C'est également à cela qu'a fait allusion Ibn 'Atâ' Allâh dans ses *Hikam* en disant : « O toi qui es assis sur ton Trône avec ta Miséricorde : par ta Miséricorde tu as rendu le Trône invisible comme tu as occulté les mondes dans ton Trône. Tu as effacé les traces par les traces et tu as résorbé les altérités dans l'infinité des sphères lumineuses. »

La Poignée apparue au sein de l'Océan de l'Omnipotence (*bahr al-jabarût*) est l'image (*sûra*) du Trône et de tous les mondes contenus en lui. Mais les secrets des Idées divines, qui n'ont pas de fin, dominent le Trône et l'entourent de tous côtés au point que le Trône disparaît, autrement dit qu'il devient une chose négligeable et sans commune mesure avec ces secrets, de même que les mondes renfermés dans le Trône sont effacés dans la présence du Trône, avec lequel ils sont dons un rapport analogue à celui d'un cercle (tracé dans le sable) et du désert (où ce cercle est tracé).

La Miséricorde est une qualité de l'Essence, et la qualité est inséparable du qualifié. Le mot « Miséricorde » (employé dans la sentence d'Ibn 'Atâ' Allâh) est une métonymie pour « les secrets de l'Essence », c'est-à-dire les Idées divines sorties de la Poignée

Ibn 'Ajiba — où celui-ci développe la doctrine de l'analogie du microcosme et du macrocosme — se trouvent aux pp. 218-222 du tome II de l'édition du Caire, 1331/1913 qui contient à la fois *Al-Futûhât al-ilâhiyya fi sarh al-Mabâhit al-asliyya* et *Iqâz al-himam fi sarh al-Hikam* (commentaire, également par Ibn 'Ajiba, des *Hikam* de Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandari.

(10) *al-'arsh wa'l-kursî* : ce sont les deux premières déterminations apparues au sein de la « Poignée » primordiale. Le « Trône » est assimilé à l'Esprit universel (*al-Rûh*) aussi appelé « Intellect premier » (*al-'aql al-awwal*) et le « Piédestal » à l'Ame universelle (*nafs al-kull*).

et qui sont infinies, qui englobent le Trône complètement, par en haut, par en bas et de tous côtés au point qu'il disparaît en elles.

Les mots : « Tu as effacé les traces par les traces » signifient : « Tu as effacé les êtres, qui sont contenus au sein du Trône, par le Trône ». Et les mots : « Tu as résorbé les altérités dans l'infinité des lumières célestes » signifient : « Tu as résorbé l'existence du Trône et de ce qu'il renferme dans ses lumières qui l'englobent, au point que son nom et sa forme se sont évanouis et qu'il n'est resté d'existant que les lumières jaillissantes de l'Océan des secrets. »

Selon une énonciation traditionnelle (*habar*), le Prophète a dit — c'est du moins le sens de ses paroles, sinon les mots exacts qu'il a prononcés — : « Si l'un de vous se laissait descendre à une corde, il tomberait sur Dieu » — autrement dit : sur la Magnificence de Dieu — « et, de même, si l'un de vous était hissé jusqu'au dessus du Trône, il arriverait à la Magnificence divine ».

Une autre tradition rapporte qu'un ange voulut s'envoler dans l'espace situé au-dessus du Trône. Il demanda la permission à son Seigneur, qui la lui accorda et lui donna une force équivalente à celle de trente mille anges. Il vola ainsi pendant trente mille années et, s'adressant à Dieu, lui demanda : « Seigneur, où es-tu donc ? — Je suis avec toi », lui fut-il répondu. L'ange reprit son vol pendant encore trente mille ans, puis il posa derechef la même question et reçut la même réponse. Une troisième fois, il repartit pour trente mille ans, puis il posa la même question, suivie de la même réponse. « Gloire à toi, dont la Magnificence est sans bornes ! » s'écria l'ange ; puis il pria le Seigneur de le ramener au lieu d'où il était parti, ce qui fut fait. C'est ainsi que l'ange reçut la connaissance que le Trône est une bien petite chose par rapport à l'Océan des Idées divines qui l'entoure. Telle est aussi la raison pour laquelle tu constates que le cœur du gnostique s'élargit dans la méditation (11), en sorte que le Trône et le Piédestal n'occupent plus qu'un coin de son cœur.

(11) *al-fikra* : la méditation contemplative ou illuminative,

Un (soufi) a dit : « Le Trône et le Piédestal sont cloués sur mon bouclier ». La cause de cet élargissement ineffable vient de ceci : lorsque la méditation se meut dans la Magnificence d'en haut, qui est infinie, et dans la Magnificence d'en bas, dans celle qui a précédé (toute manifestation) et dans celle qui vient au terme (de toute manifestation), toutes deux également infinies, et que la contemplation (*nazra*) s'étend dans cette Magnificence, le Trône reste suspendu dans la Magnificence à la façon du grain de pollen dans l'air et ne constitue qu'un des [innombrables] coins du cœur, puisque celui-ci, par sa méditation, baigne dans cette Immensité.

La « Poignée » dont il est question ici est qualifiée de « mohammédienne », car lorsque Dieu voulut se révéler afin d'être connu, il fit apparaître une poignée de sa Lumière et lui dit : « Sois Muhammad ! » La Poignée prit alors la forme de Muhammad — sur lui le Salut ! —, comme le rapportent certains *hadîth*. C'est de cette poignée que dérivent tous les êtres ; elle est la semence de l'existence. Comme l'a dit le Soufi Ibn Mashîsh : « D'elle émanent les secrets et jaillissent les lumières » (12), par quoi il faut entendre : les secrets de l'Essence et les lumières des Qualités. On l'appelle aussi : « le grand Adam » (*al-Adam al-akbar* ; le macrocosme), car c'est d'elle que sont issus les corps (*ashbâh*) et les esprits (*arwâh*).

Ainsi, cette Poignée est extérieurement la manifestation mohammédienne sensible, alors qu'intérieurement elle est intelligibilité sainte. Son dehors est loi religieuse (*sharî'a*), son dedans réalité spirituelle (*haqîqa*) ; son dehors est Royaume (*mulk*), son de-

qu'il faut distinguer de la méditation en tant qu'exercice de pensée (*tafakkur*), la première étant une faculté innée qui siège dans le cœur et rayonne spontanément lorsque le cœur est libéré des voiles de la passion et de l'illusion cosmique.

(12) Citation de la *Mashishiyya*, ou *Tasliya Ibn Mashis*, litanie à l'éloge du Prophète composée par 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh, maître de Abû'l-Hasan al-Shâdilî, mort en 625/1228. Son tombeau situé sur le Djebel 'Alam, dans le Rif, est un des lieux de pèlerinage les plus vénérés du Maroc. Une traduction commentée de la *Mashishiyya* a été donnée par T. Burckhardt dans *Etudes Traditionnelles* N° 399, Paris, janv.-fév. 1967.

dans Royauté (*malakût*), tandis que l'Océan des Idées divines qui l'entoure de toutes parts est Omnipotence (*jabarût*). Si les ramifications (toutes les choses issues de la Poignée primordiale) sont ramenées à leur origine, le tout devient Omnipotence, comme il l'est en réalité (de toute éternité, ne se laissant saisir en entités distinctes que pour permettre aux créatures de réaliser le vœu divin « d'être connu »).

Les Idées divines qui constituent le monde de la Royauté ne peuvent devenir apparentes que dans les substrats sensibles, c'est-à-dire dans le monde du Royaume. Dans ce dernier seulement, les lumières de la Royauté laissent voir leur splendeur et leur beauté, si bien que le Royaume (comme l'a dit l'auteur de la *Mashîshiyya*) c'est « le jardin de la Royauté, où celle-ci montre sa beauté et l'éclat de son visage ». De même, la Royauté ne resplendit et ses merveilleuses qualités ne transparaissent que dans l'éclatante beauté de notre maître Muhammad — prière et salut sur lui ! — qui s'est manifesté dans le monde du Royaume (13).

De même que l'Absolu (*al-Haqq*) s'est révélé dans cette Poignée (la forme cosmique mohammédienne, l'Homme universel) par son Nom : « l'Extérieur », Il s'y est aussi révélé par son Nom : « l'Intérieur ». Après s'y être révélé par les secrets de la Seigneurerie, Il y a fait apparaître les attributs de la servitude. Ainsi, en elle se trouvent réunis les deux modes opposés (mais complémentaires, de la révélation théophanique) : Seigneurerie et servitude. La forme révélante (*al-mazhar* : la créature en tant que lieu épiphanique) est faite pour (laisser apparaître) l'état de Seigneurerie tandis que la forme individualisée (*al-qâlib* : littéralement, le « moule ») est faite pour (recevoir et manifester) l'état de servitude et tout ce qui en découle.

Quiconque s'arrête à l'apparence extérieure des « moules » reste derrière un voile qui lui dissimule les secrets de la Seigneurerie et dans l'ignorance de Dieu. Mais quiconque pénètre dans la vision de l'aspect

(13) Ce passage est une paraphrase de la *Mashîshiyya* (v. note précédente) à qui l'image du « jardin de la Royauté... » est empruntée littéralement.

intérieur des choses constate qu'elles sont de nature lumineuse, qu'elles appartiennent à la Royauté : il connaît Dieu.

C'est ce qui a fait dire à l'auteur des *Hikam* : « L'univers n'est que ténèbres, seule l'éclaire la manifestation de Dieu en lui. Celui qui regarde l'univers sans voir Dieu en lui, ou avant lui, ou après lui, ou avec lui, est privé de la présence des lumières, et les nuages des relativités (*âtâr*) lui voilent les soleils des connaissances. » Et encore : « Gloire à Celui qui a recouvert le secret de la spécificité (absolue de son Essence : *al-husûsiyya*) en faisant apparaître les attributs de la nature humaine (*wasf al-bashariyya*) et qui a montré la magnificence de sa nature seigneuriale en faisant apparaître l'état de servitude. »

Le poète a dit (mètre *basît, râ'iyya*) :

Tu es apparu et tu n'es caché pour personne,
sauf pour l'aveugle de naissance qui ne peut voir [la lune.
Mais tu t'es occulté en faisant un voile de ce que tu [montrais ;
Comment connaître Celui qui s'est recouvert de [la Toute-Puissance ? »

Ainsi donc, l'Absolu — qu'il soit exalté ! — s'est révélé entre deux modes opposés : le sensible et l'intelligible, la Seigneurerie et la servitude, la Puissance (*al-qudra*) et la Sagesse (*al-hikma*). « Puissance » est un terme par lequel on désigne les secrets spirituels qui résident dans les réceptacles, tandis que le mot « Sagesse » s'applique à ce qui apparaît dans les réceptacles : la détermination formelle, la limitation, la particularité, ainsi que les attributs humains et les lois régissant l'état de servitude, qui sont les corollaires nécessaires de toute la manifestation formelle (14).

(14) Ibn 'Ajiba n'emploie pas le terme *hikma* (Sagesse), comme certains autres soufis — dont Ibn 'Arabî et les Ishrâqiyyûn —, daus le sens de Sagesse divine éternelle (*theosophia*), accessible aux seuls gnostiques mais, comme le faisant déjà Ghazzâlî (p. ex. *Ihyâ'*, III, 47), pour désigner l'harmonie cosmique, le domaine des lois (*ahkâm*), de la causalité ordinaire (*al-'âdda*), sur lequel s'exerce la connaissance distinctive et

Ces deux modes opposés sont présents en chaque lieu de manifestation. Le monde de la Puissance est réel (*haqq*) ; on le nomme « monde de la Royauté », « monde des réalités intelligibles » (ou des « Idées divines »), « monde des esprits » il est le lieu où se manifestent les perfections de l'état de Seigneurerie. Et le monde de la Sagesse est réel ; on le nomme « monde du Royaume », « monde sensible », « monde des corps » ; il est le lieu où se manifestent les imperfections de l'état de servitude. Si l'on parle dans ce dernier cas d'« imperfections », c'est par déférence envers l'état de Seigneurerie mais, en réalité, il n'existe pas d'imperfection. Dans ce sens, l'auteur de la *'Ayniyya* (15) a écrit (mètre *tawîl*) :

Toute chose laide, si tu la rapportes à sa beauté,
te livrera promptement de belles significations.
L'imperfection du laid est rendue parfaite par sa [beauté :
Point n'est là d'imperfection, point n'est là de [laideur.

Selon la façon dont ils considèrent ces deux modes opposés, les hommes se divisent en trois catégories : 1) ceux qui ne voient que le monde de la Sagesse, qui s'arrêtent aux apparences corporelles et ne progressent pas vers le monde des esprits. Ce sont les gens de la démonstration et de la preuve (*ahl al-dalîl wa'l-burhân*) ; ils constituent la majorité des « gens de la droite » (16) ; 2) ceux qui ne voient que le monde de la Puissance, c'est-à-dire le monde des réalités intelligibles, le monde de la Royauté : ils ont pénétré du monde corporel dans le monde des esprits, si bien que les choses formelles et limitées se sont résorbées pour eux dans la (seule) vision des lumières du Vivant, Subsistant par Soi-même. S'il leur était imposé de contempler autre que Lui, ils en seraient incapables. Ce sont les gens de l'extinction dans l'Essence (*al fanâ' fî'l-dhât*), qui sont ravis en extase (*majdhûb*), plongés dans les lumières [des réalités intelligibles], aux yeux de qui les traces (le monde de la manifestation formelle) sont effacées. Ce sont eux qui disent :

Ne subsiste que Dieu ; aucun être ne reste ;
il n'y a point là de liaison, point là de séparation.
De cela, j'ai la preuve visuelle, car je ne vois
par moi-même que Lui-même lorsque je [regarde (17).

3) La troisième catégorie est plus parfaite que les précédentes. Elle comprend les hommes qui voient la Puissance à sa place et la Sagesse à sa place, en même temps qu'ils voient l'unité de leur lieu de manifestation. Ils donnent à la Puissance ce qui lui est dû en fait de contemplation, et à la Sagesse ce qui lui est dû en fait de convenances et de pieuse vénération. La vision de la Puissance n'est pas un voile qui leur cache la Sagesse, pas plus que la vision de la Sagesse ne leur voile la Puissance. Ils sont unifiés dans leur séparation (: à la perception des caractères distinctifs des êtres et de leurs relations réciproques, ils allient une intuition de l'unité ontologique sous-jacente à toutes choses) et ils sont séparés dans leur unification (: leur état d'union intime avec la Réalité essentielle ne les empêche pas de saisir les « traces » existentielles dans leur particularité, de voir la manifestation comme distincte du Principe, le relatif comme distinct de l'Absolu). Lorsqu'ils boivent (le Vin, l'Essence suprême dont la sainte Présence enivre les extatiques), leur lucidité augmente [car, non seulement ils ne perdent pas la conscience de leur être individuel, mais ils reconnaissent en eux-mêmes et

---

spéculative des exotéristes. C'est, en quelque sorte, le règne de l'immanence divine à laquelle la raison permet de se conformer. La *qudra* (Puissance) représente au contraire la dimension divine verticale et transcendante, accessible à la seule intuition (*basira, fikra*) des ésotéristes ; c'est elle qui, dans l'ordre cosmique, intervient pour briser l'ordre des causes habituelles et produire ce que nous appelons le « miracle » (*mu'jiza, karâma*).

(15) 'Abd al-Karîm al-Jîlî, soufi né à Jîl (près de Bagdad) en 767/1366, mort vers 820/1408. Ibn 'Ajîba aurait écrit un commentaire de ce poème.

(16) Selon le Coran (LVI, 8 et 38-40), les Compagnons de la droite sont les bienheureux du paradis, qui forment la « multitude » des croyants, parmi les premières comme parmi les dernières générations.

(17) Allitération intraduisible en raison du double sens du mot *'ayn* : essence (être en soi, d'où : moi-même, Lui-même) et œil : *mâ arâ bi'aynayya illâ 'aynahu idh u'âyinu.*

en toute chose la manifestation de l'Etre divin] et lorsqu'ils sont ravis [rendus absents à la conscience des choses sensibles par l'absorption dans la contemplation de l'Essence une], leur présence se trouve augmentée [parce qu'ils ne sont plus troublés par la vision des altérités et se situent au centre essentiel qui est la réalité intime de chaque être].

Ce sont les « gens de la subsistence » (*ahl al-baqâ'*). Le cercle de leur connaissance (*ma'rifa*) s'est étendu, en sorte que tantôt leurs esprits montent vers le lieu de la liberté [absolue, où ils sont unis à la source inconditionnée de l'existence] — ils baignent alors dans les lumières de la Magnificence [infinie] de la Seigneurerie tandis que les choses formelles et limitées qui sont assujetties à l'état de servitude disparaissent de leur conscience —, tantôt leurs esprits redescendent vers le lieu de la servitude [les conditions de l'existence manifestée, où « le serviteur reste le serviteur » et où même le saint accompli reste soumis aux normes et aux convenances régissant cet état]. Leurs esprits s'adonnent alors aux sciences qui appartiennent au monde de la Sagesse ; ils goûtent la douceur des entretiens intimes [avec le Seigneur : *munâjâ*] et du lien qui se noue avec l'Aimé dans la retraite (*halwa*) ; ils jouissent des deux jardins, celui de la droite et celui de la gauche (mentionnés dans le Coran, XXXIV, 15) et il leur est dit : « Mangez de ce que vous procure votre Seigneur et remerciez-Le : c'est là un pays heureux » — ce qui est une allusion au jardin de l'union (*jannat al-jam'*) — « et un Seigneur pardonneur » — ce qui est une allusion aux imperfections du jardin de la séparativité (*jannat al-farq*), mais Dieu est plus Savant !

Epilogue

On questionna le saint gnostique Sîdî Ahmad b. Yûsuf al-Milyânî (18) au sujet de l'Essence divine

(18) Maître de l'ordre des Shâdiliyya, mort en 931/1524-25 à Miliana (Algérie). Ses disciples, encore nombreux au Maroc dans la région de la Haute-Moulouya, portent le nom de Yusûfiyya ou Rashidiyya (cf. L. Rinn, *Marabouts et Khouans*, Alger 1884, p. 272-3). Il fut le maître de Ahmad b. Mûsâ al-Hasanî Mawlây Karzâz (m. 1608), fondateur de la confrérie des Karzâziyya (*ibid.*, chap. XXIII).

(la Réalité absolue : *dhât al-Haqq*) : est-elle de nature sensible ou intelligible Il répondit : « Elle est sensible et insaisissable ! »

Cette réponse est vraie. L'Essence divine, en effet, est nécessairement ; elle a en soi sa raison suffisante ; elle est qualifiée par les Attributs de qualité et de qualification (19). Au contraire, la réalité intelligible (*al-ma'nâ*) [les Idées divines contenues dans l'Essence] n'a pas en elle-même sa raison suffisante et n'est pas qualifiée par les Attributs de qualité et de qualification. Si tel soufi emploie le mot « *ma'nâ* » pour désigner l'Essence, par exemple lorsqu'il dit que « l'Essence (*ma'nâ*) ne se manifeste que par le sensible (*hiss*) » ou que « les réceptacles (*awânî*) subsistent par les essences (*ma'ânî*) », il s'agit là d'un emploi purement conventionnel : le terme « *ma'nâ* » est utilisé de façon analogique et métaphorique, parce que l'Essence divine, tant qu'Elle reste subtile et cachée, ne peut être saisie et ressemble ainsi à la réalité intelligible (qui est sous-jacente aux choses et) en état d'occultation. Cette assimilation, qui relève d'une convention technique, ne saurait donc prêter à controverse.

De la même façon, les soufis sont convenus d'appliquer le terme « Puissance » (*al-qudra*) à l'Essence, et le terme « Sagesse » (*al-hikma*) à l'univers des « traces » formelles (*al-atar*) et aux causes occasionnelles et efficientes (*al-asbâb wa'l-'ilal*) qui lui sont liées.

De même aussi, ils sont convenus d'appliquer le terme « *dhât* » (qui signifie « l'Essence » et, par généralisation, toute « chose en soi ») à (l'ensemble des) manifestations théophaniques et le terme « *sifât* » (lequel désigne initialement les « Qualités » divines) à toutes les déterminations formelles, spécifications et modalités qui sont le corollaire nécessaire des « tra-

(19) *Sifât al-ma'ânî wa'l-ma'nawiyya* : ce sont les sept Qualités divines « positives » qui caractérisent l'Essence non pas en soi (comme l'Existence nécessaire ou l'Unité) mais selon un certain rapport avec la manifestation : Puissance, Volonté, Omniscience, Vie, Ouïe, Vue et Parole, et les sept qualificatifs qui en découlent, à savoir le fait, pour Dieu, d'être Puissant, Voulant, Omniscient, Vivant, Oyant, Voyant, Parlant.

ces » des Qualités. Bien d'autres expressions conventionnelles ont été adoptées de la même manière par les Soufis — que Dieu nous rende leur exemple profitable !

La réponse donnée par Sîdî Ahmad b. Yûsuf est donc une explication (*tafsîr*) qui concerne l'Essence éternelle dans l'état de non manifestation, avant la révélation théophanique (car elle est alors « insaisissable »,) et après la révélation théophanique, car elle revêt alors une modalité sensible et peut-être saisie par l'intermédiaire des manifestations sensibles.

Quant à la réponse globale qui correspond à l'expression utilisée conventionnellement par les gnostiques réalisés, elle consiste à dire que l'Essence est de nature intelligible (*ma'nawiyya*) et qu'elle s'est révélée dans les substrats des formes sensibles et différenciées. Par « nature intelligible », il faut entendre la subtilité principielle (*al-latâfa al-asliyya*). Pour en décrire les caractéristiques, je dirai qu'elle est Essence éternelle, sans commencement ni fin, subtile, cachée, manifestée dans les choses formelles et limitées, qualifiée par les attributs de perfection, unique dans la prééternité et dans l'éternité qui n'a pas de terme.

Ainsi s'achève ce précis : puisse-t-il être un signe de la grâce divine ! Gloire à Dieu, Seigneur des mondes !

(*à suivre*)

Jean-Louis MICHON

DE L'ORIGINE DES RITES

INTRODUCTION

Le texte ci-après traduit est extrait du chapitre VII du *Li-ki*, « Traités sur les Rites », compilation du second siècle de notre ère, et dont la tradition rapporte l'origine aux disciples de Confucius : en fait, les usages codifiés sont plus anciens, et les textes, parfois, d'une haute antiquité.

On convient souvent de reconnaître en ces « rites » les simples règles de la bienséance, ou du bon usage des sentiments ; l'étiquette, ou la règle du jeu — souvent contraignante — des rapports sociaux ; la pratique confucéenne a fortement attesté cette interprétation : « Les rites font obstacle aux causes des désordres comme les digues arrêtent les eaux. » (*Li-ki*, ch. XXIII). Le présent texte tend à montrer qu'ils sont bien autre chose, et d'abord le moyen des échanges entre la Terre et le Ciel (1).

Le caractère *li* se compose du radical *che*, qui figure la descente des influences célestes, et de *li*, un vase sacrificiel planté de rameaux, équivalent symbolique de la corne d'abondance. *Li* est en conséquence, selon le vieux lexique *Chouo-wen*, la « démarche qui tend à honorer les « esprits » et à appeler les bénédictions (d'En-haut) » : il s'agit donc, au sens strict, des pratiques exotériques qui nous sont familières ; leur incontestable descente au niveau de l'activité profane, avec la rigueur formaliste qu'elle entraîne, n'est pas dans tous les cas négative : elle laisse parfois entrevoir, dans le geste d'usage, les traces d'une sacralité dégradée, ou incomprise. Savoir remonter vers l'origine du rite, laisse entendre notre texte, c'est bel et bien faire retour à l'état primordial (2).

« Les rites, fait dire Tchouang-tseu à Houang-ti dans un surprenant raccourci, sont la fleur du Tao, mais la source du désordre. » Encore s'agit-il, comme le précise Lao-tseu dans la conclusion d'une formule mot-à-mot semblable, des rites « déchus » (3) : le « désordre » taoïste est celui qui perturbe la spontanéité primordiale de la nature et des êtres, en régissant leur expression vitale : exactement l'« ordre » selon Confucius.

Un précédent paragraphe, emprunté au même chapitre du *Li-ki*, donne quelque idée du rituel selon la tradition : « Les Souverains d'autrefois, dit-il, souffraient de ce que (l'usage, ou l'effet) des rites ne s'étende pas jusqu'en bas. Aussi faisaient-ils offrande au Souverain céleste dans les faubourgs (4), afin de fixer la position du Ciel (5) ; ils sacrifiaient au génie du Sol dans la capitale, afin d'ordonnancer les bienfaits de la Terre ; (ils faisaient offrande) dans le temple ancestral, à cause de quoi la bienfaisance était fondamentale ; (aux génies des) montagnes et des fleuves, en fonction de quoi les influences subtiles étaient accueillies ; (il pratiquaient) les 5 offrandes (6), à cause de quoi l'observance était fondamentale. A cet effet, l'invocateur se tenait dans le temple ancestral (7), les *san-kong* dans la cour des audiences souveraines (8), les *san-lao* trouvaient place à l'école (impériale) (9) ; devant le Souverain, le magicien, et derrière lui le scribe ; le devin par la tortue, le devin par l'achillée, les musiciens aveugles, les assistants se tenaient à sa droite et à sa gauche (10). Au milieu, le Souverain (11) : le cœur immobile, afin de préserver la parfaite rectitude. » (12)

Certes, notre texte laisse transparaître rapidement l'application confucéenne, qui lie au rituel ses vertus de prédilection : *jen* et yi, la bienfaisance et la justice, ou l'équité (13) : outre le caractère indéniablement central, équilibrant de ces vertus, la fonction médiatrice du rite est affirmée par le fait que son institution demeure un privilège royal : « Personne, si ce n'est le Fils du Ciel, enseigne le *Tchong-yong*, n'a à délibérer sur les rites. » C'est que, eux-mêmes issus du Ciel, ils tendent à conformer l'ordre d'ici-bas à l'ordre d'En haut, ainsi que, par l'intermédiaire ex-

clusif du même ministre, à dispenser les félicités dont leur origine les rend porteurs : telle est leur véritable justification. P.G.

---

(1) Encore sont-ils loin d'être inoffensifs : des textes comme le *Yue-ling* énoncent, en contrepartie de leurs bienfaits, les catastrophes provoquées par leur usage à contretemps.

(2) Ce but atteint, le rite perd sa justification : les Hommes Véritables de jadis, enseigne Tchouang-tseu, « considéraient les rites comme des accessoires » (ch. 6). Faut-il traduire, en mode bouddhique, par *upâya* ? *Yi*, accessoire : deux ailes déployées sur la discordance.

(3) Tchouang-tseu, ch. 22 ; *Tao*, 38.

(4) *Ti*, le Souverain (céleste) : « Ciel et Souverain, *T'ien* et *Ti*, c'est tout un. » (Commentaire du *Tcheou-li*). « L'Esprit du Ciel, c'est *Ti.* » (K'ong Ying-ta). *Kiao*, les faubourgs : zone suburbaine où se sont accomplis de tous temps les sacrifices royaux ; dans les banlieues cardinales qui leur correspondent, sont accueillies tour à tour les saisons ; mais c'est dans le faubourg du sud, *nan-kiao*, que s'accomplit le sacrifice solsticial au Souverain céleste.

(5) « Le Ciel est élevé, il se tient en-haut : c'est pourquoi l'on parle de « fixer la position du Ciel », à savoir qu'il est nécessaire de s'enraciner dans le Ciel. » (K'ong Ying-ta).

(6) Les 5 offrandes : *wou sseu* : aux génies domestiques de la porte, du foyer, de l'impluvium, du portail et de l'allée. Nous nous permettons de renvoyer ici, comme en d'autres circonstances, à notre traduction annotée de *Yue-ling* (Nice, 1972).

(7) L'invocateur, *tchou*, spécialiste de l'organisation et de la célébration des sacrifices ; *tchou* se compose de *houang*, un homme parlant avec autorité, avec éloquence, et de *che*, les influences venues d'En-haut, les relations avec le Ciel : bonne définition de la fonction.

(8) *San-kong*, les « trois Ducs » : « J'établis le Grand précepteur, le Grand maître ; le Grand protecteur : ce sont les *san-kong*. Ils exposent les principes, agencent le pays, font concerter le *yin* et le *yang.* » (*Chou-king*, IV, 20). *Tch'ao*, la cour : évoque littéralement le lever du soleil, parce que les audiances s'y tiennent à l'aube.

(9) L'expression *san-lao*, « trois Vieillards », a primitivement désigné trois ministres : le *sseu-t'ou*, « directeur de la multitude », chargé de la vie rurale ; le *sseu-ma*, « directeur des chevaux », chargé des armées ; le *sseu-k'ong*, « directeur des (terres) vacantes », chargé des travaux publics ; il s'agit plutôt ici des trois vieillards choisis comme représentant la sagesse, et que le Fils du Ciel honore en les nourrissant de sa main : « (Il) donnait à manger aux trois vieillards... dans la grande école. » (*Li-ki*, ch. XVII). *T'ai-hio*, la « grande école » : celle de la capitale ; dans l'antiquité, elle était dénommée

pi-yong (*Li-ki*, ch. III), parce que revêtant la forme annulaire du jade *pi*, réceptacle de l'influx céleste.

(10) Le magicien, *wou* : chasseur de diables, faiseur de pluie, médium, herboriste et médicastre ; le caractère *wou* évoque la *danse* pour la pluie. Le Grand scribe, *t'ai-che*, est à la fois le détenteur des archives dynastiques et celui des lois de l'astrologie traditionnelle : il détermine l'opportunité saisonnière des rites (v. *Yue-ling*, 1° mois). Les devins par la tortue et par l'achillée : « (La divination par) la tortue se nomme *pou* ; (la divination par) l'achillée se nomme *che*. » (*Li-ki*, ch. 1 ; cf. notre traduction annotée du *Hong-fan*, in *Et. Trad.* n° 441, fév. 1974). Le bon ou le mauvais augure des présages sont ainsi déterminés (*Yue-ling*, 10° mois). Les musiciens aveugles : ces personnages, revêtus d'une véritable fonction médiatrice, étaient notamment chargés de vérifier périodiquement l'adéquation des sons ; la musique rituelle est un appel à la « descente » des influences célestes.

(11) « Le roi est au milieu » (*Yi-king*).

(12) Toutes ces pratiques, est-il encore indiqué, constituent la « cachette », la « mise en lieu sûr », *ts'ang*, de l'activité rituelle (« comme si elle était entourée d'un rempart », explique Tcheng K'ang-tch'eng).

(13) *Jen*, l'affection mutuelle de deux hommes, commente le *Chouo-wen*. *Yi*, la paix, la douceur, surmontant deux hallebardes affrontées. Cf. Lie-tseu, ch. 1 : « ... Par la suite, on joua de la bienfaisance et de l'équité, qui ne sont pas en mesure de répondre (à l'exercice de la vacuité). »

TRADUCTION

Nécessairement, les rites tirent leur origine de *T'ai-yi*, le Suprême Un. Se divisant, il forma le Ciel et la Terre ; (de ceux-ci) la révolution produisit le *yin* et le *yang* ; (ceux-ci) permutant, ce furent les quatre saisons ; (celles-ci étant) ordonnées, agissent les influences subtiles (14) ; ce qui en émane est appelé *ming*, la destinée (15) ; la maîtrise en est dans le Ciel (16).

***

Nécessairement, les rites tirent leur origine du Ciel ; entrant en mouvement, ils vont jusqu'à la Terre ; agencés, ils s'étendent aux activités ; permutant, ils s'adaptent aux saisons ; ils s'accordent aux différentes fonctions. Lorsqu'ils demeurent en l'homme, on dit qu'ils entretiennent, font croître (17). Dans son comportement, ils s'appliquent aux présents et à l'activité physique, au langage et aux actes de déférence, au boire et au manger, au bonnet (18), au mariage, aux funérailles, aux sacrifices, au tir à l'arc, à la conduite des chars (19), aux audiences impériales, aux visites de politesse.

***

Aussi les rites et l'équité sont-ils pour l'homme des choses essentielles. A cause d'eux, il pratique la confiance et cultive la concorde ; ils affermissent en l'homme l'adhérence de la peau à la chair, l'attache des tendons aux os. A cause d'eux sont entretenus les vivants, conduits les morts (à leur dernière demeure), révérées les influences subtiles, selon la plus parfaite convenance. A cause d'eux est saisie la Voie du Ciel ; ils conforment l'homme à ce que sa nature comporte de plus profond. Ce sont là les seules raisons pour lesquelles les Sages ont reconnu le caractère indispensable des rites. Aussi, les royaumes déchéants, les familles en ruine, les hommes en perdition ont-ils pour antécédent obligé la négligence des rites.

***

Aussi les rites sont-ils à l'homme comme le malt à la boisson fermentée. L'homme noble leur doit sa munificence ; l'homme de peu leur doit sa médiocrité (20).

***

Ainsi les Sages ont-ils établi le moyen de l'équité et l'ordonnance des rites, afin de régir la nature de l'homme. De fait, la nature humaine, c'était le champ des Souverains sages (21) : pratiquant les rites, ils la labouraient ; préconisant l'équité, ils la semaient ; enseignant dans les écoles, ils la sarclaient ; établissant la bienfaisance, ils en recueillaient le fruit ; propageant la musique, ils l'amenaient au repos (22).

***

Aussi les rites sont-ils le fruit de l'équité. Tout ce qui est en accord avec l'équité et l'harmonie, est d'ordre rituel. Quand même les anciens Souverains n'en auraient pas fait état, il est convenable d'en user : c'est l'équité en mouvement.

***

L'équité (détermine) la part d'activité (de chacun) (23), c'est le gage de sa bienfaisance. Il détient la force, celui-là qui s'accorde à sa fonction, et qui démontre sa bienfaisance !

***

La bienfaisance, c'est le fondement de l'équité, la substance même de l'harmonie. A qui l'obtient, vénération !

***

Ainsi donc, gouverner un état sans faire usage des rites, autant labourer sans disposer d'un soc. Instituer des rites sans les fonder sur l'équité, autant labourer et ne pas semer. Pratiquer l'équité, mais ne pas l'exposer dans les écoles, autant semer et ne pas sarcler. L'exposer dans les écoles, mais ne pas l'associer à la bienfaisance, autant sarcler et ne pas moissonner. L'associer à la bienfaisance, mais ne pas l'amener au repos grâce à la musique, autant moissonner et ne pas se nourrir. L'amener au repos grâce à la musique, mais ne pas atteindre à l'harmonie, autant se nourrir et n'en pas tirer profit.

***

Lorsque les quatre membres sont normaux, que cuir et peau sont en plénitude, c'est que l'homme profite. Lorsque père et fils sont assurés (dans leur affection), que frère aîné et frère cadet s'entendent bien, que mari et femme sont en harmonie, la famille en tire profit (24). Lorsque les ministres d'état se conforment aux lois, que les ministres subalternes sont

intègres, que les mandarins et leurs charges sont en rapports réguliers, que le prince et les sujets ont les relations qui conviennent, le royaume en tire profit. Lorsque le Fils du Ciel prend la vertu pour char et la musique pour cocher, que les princes ont, entre eux, égard aux rites, que les grands préfets agissent entre eux selon l'ordre légal, que les lettrés font usage, entre eux, de loyauté, que les cent noms préservent, dans leurs rapports, la bonne intelligence, l'Empire en tire profit (25). C'est là ce qu'on appelle la Grande concordance (26).

***

(Lorsque s'établit) la Grande concordance, alors les vivants sont entretenus, les morts sont accompagnés (à leur dernière demeure), les influences subtiles honorées avec constance. Ainsi, (parmi) les choses, les grandes prospèrent sans encombre ; elles vont de concert et sans erreur ; les petites s'exécutent sans négligence ; (celles qui sont) denses et profondes sont florissantes et comportent des intermèdes ; (celles qui) se suivent n'interfèrent pas ; se mouvant, elles ne se font pas tort. Iel est le faîte de la Concordance.

***

Tel qui perçoit la Concordance, il peut alors se garder du danger. Toutefois, les rites ne sont pas immuables : n'en point trop faire, n'en pas faire moins, c'est le moyen de maîtriser les passions et de s'accommoder du danger.

***

Les Souverains sages de jadis obtenaient ainsi la Concordance : (les gens des) montagnes, ils ne les faisaient pas habiter (près des) fleuves ; les îliens, ils ne les faisaient pas habiter au milieu des plaines ; (aucun) ne courait donc à la ruine. On faisait usage de l'eau, du feu, du métal et du bois, on mangeait et buvait selon les exigences saisonnières (27). (Les Souverains) unissaient hommes et femmes, conféraient

les dignités et les places selon les critères de l'âge et de la vertu. Ils requéraient le peuple en fonction de l'opportunité (28). Aussi ne connaissait-on les fléaux, ni des (grandes) eaux, ni de la sécheresse, ni des insectes ; le peuple n'avait à souffrir, ni de cruelles disettes, ni de monstres malfaisants (29). Ainsi le Ciel n'était-il pas avare de son influence, ni la Terre de ses trésors, ni les hommes de leurs affections. Le Ciel faisant ainsi descendre une rosée bienfaisante, la Terre faisait jaillir des sources liquoreuses, les montagnes produisaient des vases sacrés et des chars (30) ; du Fleuve surgissait le *Ma-t'ou* (31), les phénix *fong* et *houang*, les licornes *k'i* et *lin* se manifestaient dans les marais des faubourgs, le dragon et la tortue hantaient les bassins du palais (32). Divers oiseaux et bêtes sauvages consentaient à ce que chacun se penche, pour les examiner, sur leurs œufs et leurs petits. Il n'y a pas d'autre raison : les Souverains antiques avaient la capacité de cultiver les rites afin d'étendre l'équité ; de s'identifier à la véracité afin d'étendre la Concordance. Cette Concordance atteignait à la plénitude.

---

(14) « Est appelé *T'ai-yi* ce qui n'a rien au-dessus de soi », lit-on dans le *T'ai-yi kin-houa tsong-tche* ; c'est le *Tao* « avant nom ». Le vieil exégète K'ong Ying-ta commente ainsi ce passage : « *T'ai-yi*, c'est le Ciel et la Terre non séparés, le souffle originel du chaos ; ce qui est supérieurement grand, c'est *t'ai*, ce qui n'est pas divisé, c'est *yi* : parce que ce souffle est supérieurement grand et n'est pas divisé, on l'appelle *T'ai-yi*... Le souffle originel du chaos s'étant divisé, le léger et le pur — c'est-à-dire le Ciel — s'établirent en-haut, le lourd et le trouble — c'est-à-dire la Terre — s'établirent en bas : dans l'institution des rites, à l'instar de cette loi, on établit les positions (relatives), du noble et du vulgaire... Le Ciel et la Terre s'étant divisés en deux corps (distincts), le souffle du Ciel, entrant en révolution, constitua le *yang*, le souffle de la Terre, entrant en révolution, constitua le *yin* : dans l'institution des rites, on préféra la gauche pour figurer le *yang*, on préféra la droite pour imiter le *yin* ; en outre, on fit du temps *yang* celui des récompenses, et du temps *yin* celui des châtiments (*de fait, le* Yue-ling *prescrit de distribuer les récompenses au début du printemps, et d'infliger les châtiments au début de l'automne*)... Lorsque permute le souffle *yang*, c'est le printemps, l'été ; lorsque permute le souffle *yin*, c'est l'automne et l'hiver... La succession des quatre saisons génère et parfait les dix mille êtres ; tout cela est l'œuvre des influences subtiles. »

(15) *Ming*, la destinée : *ming*, dit la glose étymologique, « c'est le décret du Ciel ». « Ce que le Ciel confère, c'est *ming*. » (*Yi-king*). « Ce qui procure aux êtres la naissance, c'est *te*, la Vertu efficace ; leur lot, le déroulement (de leur vie terrestre), avant même qu'ils n'aient pris forme, c'est *ming*. » (Tchoung-tseu, ch. 12).

(16) *Kouan*, le gouverneur de la cité ; selon les commentateurs, il faut comprendre : la loi, la règle, l'archétype, ou bien la maîtrise, la souveraineté. « De tout cela le Ciel a établi les règles, et la maîtrise en est dans le Ciel. » (Tch'en Siang-tao).

(17) Certains commentaires anciens, peut-être abusifs, croient devoir substituer à ce *yang*, « nourrir, entretenir », le mot *yi*, « équité ». La logique du texte qui suit peut toutefois les justifier.

(18) *Kouan*, l'imposition du bonnet viril, rite de la puberté.

(19) Tir à l'arc et conduite des chars, aux rituels complexes, sont par excellence les arts des initiations chevaleresques.

(20) Parce qu'il n'en fait pas cas, et n'en récolte donc pas les fruits.

(21) C'est le champ du Souverain céleste, *ti-tsi*, où se célébrait, à la naissance du printemps, la fête du premier sillon (v. *Yue-ling*, 1° mois).

(22) *Ngan*, la paix domestique : la « paix », le repos des champs correspond à la période hivernale (*Yue-ling*, 9° mois).

(23) *Yi*, activité, métier : litt. l'agriculture, la première des activités sédentaires. Les commentateurs insistent sur les acceptions figurées : talents, aptitudes, ou bien encore plantations et semailles, avec le sens de pratique rituelle.

(24) L'harmonie des « six proches », *lieou ts'in*, est l'un des critères de l'ordre confucéen : « Quand père et fils, frère aîné et frère cadet, époux et épouse sont ce qu'ils doivent être, la maison est en bon ordre. » (*Yi-king*). « Quand les six proches se désunissent, on a piété filiale, affection paternelle... » (*Tao*, 18).

(25) *Pai-sing*, les « cent noms » : les gens du peuple.

(26) *Ta-chouen*, la Grande concordance : *chouen*, c'est nager dans le fleuve en suivant le fil de l'eau, le libre jeu du développement des êtres. « C'est ainsi qu'on atteint la Grande concordance. » (*Tao*, 65). On trouve aussi, tant dans le *Li-ki* que dans le *Tao*, la notion voisine de « grande union », *ta-t'ong*.

(27) Quatre des cinq éléments. Il s'agit des activités saisonnières : pêche, obtention du feu, extraction du sel et des minerais, coupe du bois ; le feu nouveau s'obtient, à chaque saison, à l'aide du bois qui lui correspond : « ... La vrille allume, tour à tour, les bois (qui conviennent). » (*Louen-yu*, ch. XVII).

(28) Réquisitions interdites, notamment, à la fin de l'hiver, pour ne pas nuire aux travaux agricoles (c. *Yue-ling*, 12° mois).

(29) Le *Yue-ling* énumère les graves perturbations qu'apporte, à la vie rurale et aux récoltes, la non-observation des rites en fonction des saisons : ainsi de l'apparition des « monstres », *yao*, au 12° mois ; *yao* évoque, outre la difformité physique, le caractère magique, maléficient, des êtres dont il s'agit.

(30) Ces ustensiles, *k'i*, cette « vaisselle », sont essentiellement les chaudrons tripodes et les vases rituels, en rapport avec la réception et la détention de l'influence céleste.

(31) Le *Ma-t'ou*, « diagramme du Cheval », ou encore *Ho-t'ou*, « diagramme du Fleuve », apporté par un cheval-dragon issu du Fleuve Jaune à Fou-hi, le premier Souverain du monde : cette révélation surnaturelle correspondrait à celle des trigrammes du *Yi-king*, et donc à la « clef » de la manifestation universelle. Tel qu'il nous est connu depuis les Song, le *Ho-t'ou* est un arrangement en croisée des dix premiers nombres.

(32) Symboles répétés de la félicité et de l'harmonie qui régnaient à l'Age d'or primordial. *Tcheou* : peut-être le marais, lieu privilégié des révélations célestes ; mais peut-être aussi un arbre qui, tel le sterculier ou l'éléococca, reçoit sur ses branches les phénix royaux, symboles du pur *yang*.

Traduit du chinois et annoté par

Pierre GRISON

LA VICTOIRE SPIRITUELLE

Lâ ghâliba illa-Llâh, « Il n'y a pas de vainqueur, si ce n'est Dieu. » Cette phrase que l'on trouve répétée en relief sur les murs de l'Alhambra, implique que toute victoire humaine est, en dernière analyse, celle de Dieu. Cette vérité est d'autant plus évidente lorsqu'il s'agit d'une victoire spirituelle, impensable sans l'aide de Dieu, Si une telle victoire suppose l'effort de l'homme, elle exige en même temps le secours de Dieu, Son assistance, Sa Présence. Elle dépend, à vrai dire, de Sa miséricorde, qui se manifeste fondamentalement sous les deux aspects de Sa lumière et de Son pardon. En effet, à « ceux qui Le craignent et ont foi dans Son Messager », Sa Révélation a promis : « Il vous donnera deux parts de Sa miséricorde ; Il fera pour vous une lumière avec laquelle vous marcherez, et Il vous pardonnera, car Dieu est Celui qui pardonne, qui est compatissant. » (Koran LVII, 28)

La lumière faite par l'Etre divin pour les hommes est d'abord leur propre « être », issu de Lui comme un rayon du soleil. Ce rayon sort de l'essence incréée de l'homme qui, elle, est enracinée dans l'Essence divine ; il descend, en traversant les centres respectifs de tous les états d'existence hiérarchiquement superposés, jusqu'à son point de chute terrestre. Son étincelle finale est le centre spirituel de l'âme individuelle habitant le corps humain, dont le propre centre est le cœur. Dans ce centre luit le rayon qui est l'être et qui, tout en épousant la substance cosmique et prenant une forme créée, demeure divin, en son essence transcendante, comme en son immanence purement spirituelle. C'est par lui que Dieu communique à l'homme toute lumière spirituelle et naturelle, — entre autres l'intuition de la foi. Celle-ci est innée, conférée à l'homme avec son être même ; elle est cependant oubliée par beaucoup d'hommes

sous l'influence néfaste de l'« Adversaire », et elle est retrouvée, lorsque rejaillit miséricordieusement la lumière originelle dans le cœur qui s'ouvre à Dieu.

Donc, l'étincelle divine, qui anime l'homme, lui communique la lumière de la foi, « avec laquelle il marchera » vers la Lumière des lumières. Elle indique à l'homme tout d'abord la bonne direction en lui faisant comprendre les paroles de la Révélation ; puis, si rien ne s'y oppose dans l'âme, les divines paroles enflamment l'étincelle, la clarté envahit l'être et l'aide à se conformer au Divin. L'âme s'épanouit en Sa Présence ; ensuite, elle cherche le point de jonction avec Lui, et le trouve dans l'étincelle même : celle-ci se révèle à la fois comme son point de départ individuel et la « porte étroite » — ou l'« isthme » (*barzakh*) — de son retour à sa propre essence universelle et transcendante. Alors, l'âme abandonne son épanouissement individuel et se réduit à l'étincelle ; et cette mort à l'individualité, à la particularisation illusoire de son être, devient son passage à l'état universel. L'étincelle s'y épanouit, sa lumière se totalise, elle s'élève vers l'Infini et redevient le Soleil suprême. Ainsi, la « première part de la Miséricorde », la divine Lumière, est à la fois l'être, la voie et le but de l'homme.

Or, abstraction faite de l'influence obnubilante exercée sur l'être par Satan, l'Adversaire, ou par l'âme égocentrique elle-même, Dieu voile parfois Sa Clarté à l'homme en quête de Lui, afin d'éprouver son libre arbitre en corrélation avec son discernement entre le Réel et l'illusoire, le Vrai et le faux ; car par ces facultés, l'être humain doit réaliser, activement et au plus haut point, sa déiformité en vue de son absorption complète dans le Divin. C'est pourquoi il arrive donc que le Seigneur laisse le serviteur passagèrement dans les ténèbres de son propre néant ; l'âme connaît alors ce qu'elle « est sans l'Etre », et elle se voit contrainte à employer tout son discernement et toute sa volonté pour lutter contre les forces du mal qui montent de l'abîme intérieur. De ces épreuves et tentations, l'homme sort, soit en vainqueur, soit en vaincu ; dans le dernier cas, il a succombé à une faiblesse, un doute, une confusion, à un péché

qui concrétise l'absence relative du Vrai, et c'est le moment où la « deuxième part de la Miséricorde » doit venir sauver l'homme : le « pardon ». Mais là encore, la « première part », la Lumière, intervient par définition, pour coopérer au rachat de l'être qui, tombé dans l'obscurité, a besoin d'Elle. Si ce besoin coïncide avec un mouvement de retour vers Dieu, ce mouvement de *tawbah* est déjà Sa lueur dans l'âme, — lueur, lumière, sans laquelle l'homme resterait dans le désespoir ou la révolte et ne se déciderait pas à demander pardon. Donc, les « deux parts de miséricorde » sont inséparables : la lumière est l'essence du pardon, et le pardon est la descente de la lumière dans les ténèbres. L'être humain vit positivement de ces « deux parts » : la lumière lui est donnée, avant toute autre chose, en tant qu'« Etre », alors que le pardon lui « rend » l'Etre, après son éloignement de Lui. Privée de ces « deux parts », l'existence humaine n'est rien : c'est l'abîme ouvert entre la lumière retirée et le pardon non accordé, abîme où se trouve perdu l'« être sans l'Etre », où se situe le néant de l'homme.

Avant la première victoire décisive de la lumière, l'homme est plus ou moins sujet aux « alternances du jour et de la nuit » intérieurs ; il subit maintes défaites et remporte aussi des triomphes dans sa « grande guerre sainte » (*jihâd al-akbar*) contre l'ennemi qu'il porte en lui-même. Ces victoires intérieures se reflètent parfois dans celles de la « petite guerre sainte » extérieure (*jihâd al-açghar*) et dont le Koran donne des exemples. Il mentionne entre autres trois victoires décisives accordées par Dieu au Prophète dans sa lutte contre les polythéistes : elles symbolisent, selon certains commentaires soufiques, la conquête spirituelle d'autant de « stations » (*maqâmât*) fondamentales dans la voie conduisant au Suprême. Mais nous n'allons pas entrer ici dans les aspects historiques de ces victoires dont la dernière et suprême fut la prise de La Mecque et, avec elle, la destruction des idoles entourant la Kaaba, ainsi que la conversion en masse des tribus arabes. Leur union dans l'islam devint l'image de l'union de tous les êtres avec l'Etre Un, le symbole de l'« union suprême ».

Nous allons parler des grandes victoires spirituelles qui conduisent à cette union et forment avec elle les trois « stations » fondamentales de la voie (1) ; ces victoires correspondent aussi à autant de manifestations du pardon divin, comme nous le verrons à la lumière du Koran et de son exégèse spirituelle.

***

La première station est gagnée — selon Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî — par la « victoire proche » (*fath al-qarîb*) : c'est la conquête spirituelle de la « station du cœur » (*maqâm al-qalb*). C'est la première victoire décisive, car il ne s'agit plus d'une pénétration passagère — d'un *hâl* — dans le centre de l'individualité, mais de l'« ouverture » (*fath*) définitive de ce dernier. Par cette ouverture, le rayon divin sort des profondeurs de l'être et communique librement avec l'âme jusqu'alors nourrie de ses seuls reflets ; c'est, en langage koranique, la « divine Présence de Paix (*Sakînah*) qui descend dans le cœur », l'inonde et envahit l'âme. Le cœur est dès lors pour l'homme une source permanente d'illumination et d'inspiration. Pour Mohammed, il fut la « mine de la prophétie » (*ma'din an-nubuwwah*), comme il est, pour chaque *muslim*, celle de toute véritable intuition. Lorsque cette fontaine céleste s'ouvre dans le croyant, il y puise, dans la mesure de sa réceptivité spirituelle, la « science de la Certitude » (*'ilm al-yaqîn*), en même temps qu'il reçoit les effusions pleines de grâce de « Celui qui pardonne » (*al-Ghafûr*).

Pour que cette source de connaissance, ce jet de grâce, puisse prendre libre cours dans l'homme, il est évident que le durcissement de son âme obscure, qui enveloppe et pétrifie le cœur comme une gangue d'ignorance et d'égoïsme, doit être brisé. Si l'homme aspire à la divine connaissance, il doit nécessairement sacrifier ses illusions ; s'il veut obtenir l'état de grâce, il lui faut rompre avec le péché. « Les sacrifices agréables à Dieu, c'est un esprit brisé, — dit le Psalmiste (LI, 19), — un cœur brisé et contrit, ô Dieu, Tu ne le dédaignes pas. » Mais « ... vos cœurs se sont endurcis ; ils sont comme des rocs, et plus durs encore, car il est des rocs — affirme le Koran (II, 69) — d'où jaillissent des cours d'eau ; il en est qui se fendent et d'où sort de l'eau ; il en est aussi qui s'écroulent par la crainte de Dieu. Et, certes, Dieu n'est pas inattentif à ce que vous faites. » C'est par la crainte et l'amour de Dieu, ainsi que par l'amour du prochain, que le cœur endurci se liquéfie et s'ouvre comme un jardin où coule l'eau de la vie éternelle. Ce jardin, c'est l'Eden en nous, l'état de grâce permanent, en lequel se transforme notre état actuel par la « victoire proche ». C'est une victoire proche de nous, car elle signifie la « rectification » spirituelle de ce que nous sommes à présent : c'est l'être humain ouvert, conforme et uni à l'Etre divin, à l'Etre transcendant, qui est aussi immanent dans tous les êtres, toutes les choses.

La « station du cœur » est l'état déiforme de l'âme, qui correspond à l'état primordial de son individualité. Revenue de sa dispersion dans le monde, elle habite, purifiée, pardonnée et illuminée dans son centre spirituel où elle communie avec la divine Présence et d'où elle domine, conformément à la Volonté d'En haut, sa sphère d'existence individuelle, ses perceptions internes et externes, ses aspirations et assimilations spirituelles, ses pensées et ses sentiments, ses attitudes et ses actes. Le rayon céleste luit vivement en elle et lui révèle le sens profond, le symbolisme sacré des formes qui la peuplent, car l'âme individuelle est le domaine interne des formes. Elle est elle-même entièrement forme, si bien qu'elle a sa perfection là où elle est véritablement « image de Dieu ». Mais son essence spirituelle n'a pas de forme ; elle transcende la déiformité individuelle dont elle implique toutefois le principe, l'archétype, uni lui-même à celui de la théomorphie universelle. L'essence de l'âme comporte cet archétype universel même, mais elle le dépasse en s'identifiant à Ce qui est sans au-

(1) Nous disons : les « trois stations fondamentales », étant donné la multitude des stations spirituelles. Le nombre des *maqâmât* dont parlent les Soufis varie d'ailleurs, ainsi que leurs désignations, suivant le Maître spirituel qui en traite ; mais leur réalité est invariable, quelle que soit la façon de les définir ou de les énumérer.

cune trace de forme, fût-elle principielle ou prototypique : l'Essence absolue.

Avant cette identification suprême, qui équivaut à l'ultime conquête spirituelle, l'être, en franchissant, par la mort ou l'« extinction » (*fanâ*) psychique, ses limites individuelles, réalise la seconde « victoire » fondamentale, qui est la connaissance déifiante impliquant la déiformité universelle de l'esprit. Le rayon spirituel de l'être, après avoir projeté par l'ouverture du cœur sa clarté vers l'« extérieur », afin de purifier et d'illuminer l'individualité, résorbe maintenant l'âme dans l'étincelle divine dont elle est issue. Redevenue son propre germe lumineux caché dans la caverne du cœur, l'âme, par un nouvel ordre d'En haut, s'épanouit et recouvre l'identité avec son rayon ontologique qui, jaillissant simultanément dans toutes les dimensions supra-spatiales de l'univers spirituel, est la manifestation intégrale de l'Etre. L'âme est transformée en l'Esprit universel, qui est à la fois la révélation et la connaissance de l'Etre et qui imprime à tout ce qui existe la conformité avec Lui. L'Esprit étant tout ce qu'il connaît, l'être changé en lui et contemplant l'Etre, se connaît lui-même comme l'Etre. Après que l'âme s'est abreuvée à la « source » (*'aïn*) du cœur, qui est en même temps l'« œil » (*'aïn*) de la divine connaissance, elle devient elle-même, par son « extinction » dans ce qu'elle a vu, cette source spirituelle, cet « œil qui voit tout », pour qui tout est évident. C'est la « victoire » évidente » (*fath al-mubîn*) de l'Esprit, la conquête de la « station de l'Esprit » (*maqâm ar-rûh*), l'ouverture de l'« œil du cœur » (*'aïn al-qalb*) ; c'est, dès lors, la vision universelle par l'« œil de la Certitude » (*'aïn al-yaqîn*), la « contemplation » (*mushahâdah*) permanente de l'Etre.

Si les durcissements de l'âme doivent être brisés, avant que — dans la première grande « victoire » — le cœur ne s'ouvre, l'âme doit mourir, se résorber dans son point de départ caché au tréfonds du cœur, avant que, dans cette seconde « victoire » majeure, elle ne ressuscite en l'Esprit. « Par le péché, la mort est entrée dans le monde », et par cette mort de l'âme le péché s'en va ; il quitte l'âme avec l'âme qui se

quitte elle-même, avec tout le poids du mal qu'elle a accumulé jusqu'à présent, comme avec le mal virtuel qu'elle aurait pu actualiser à l'avenir. « En vérité, Nous t'avons fait remporter une victoire évidente, afin que Dieu te pardonne tes péchés antérieurs et postérieurs (à cette victoire), et qu'Il achève Sa grâce sur toi, et qu'Il te guide dans la voie droite. » Ces premières paroles du 48ᵉ chapitre koranique — la sourate de la « Victoire » — montrent le rapport intime qui existe entre la grande illumination de l'être et le grand pardon accordé pour tous ses péchés. Au moment où l'être individuel est comme s'il n'était plus, où il est totalement vaincu par l'Etre universel qui, dès lors, le domine entièrement, c'est la « victoire évidente » de son esprit pur, surhumain, essentiellement divin. Ce que le Prophète a appelé le « plus grand des péchés » : l'« existence » qui se veut individuelle, séparée, éloignée de l'Etre, ne subsiste plus dans sa particularisation dualiste, mais dans sa seule union à l'Etre, et avec cette extinction de l'illusion individuelle, tous les péchés découlant de celle-ci, se trouvent effacés.

***

Si l'Etre habite seul l'être, ce dernier garde, par définition, une trace d'existence individuelle, sinon il ne serait plus question de lui. Quand l'apôtre Paul dit (*Gal.* II, 20) : « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis : c'est le Christ qui vit en moi », son âme est morte dans le Seigneur, mais son corps continue de subsister. Il s'agit d'un corps rendu pur et innocent, à l'image de celui du premier homme sorti des mains du Créateur : c'est un « temple du Saint-Esprit » ou, en langage soufique, un « lieu de manifestation » divine (*mazhar*) (2). Cette survivance terrestre de l'homme, après son « extinction » ou résorption dans l'Etre, se comprend facilement par analogie avec ce qui a lieu lors du sommeil naturel, qui permet le « retour » (*ruju'*) de l'absorption dans l'Esprit supra-

(2) Notons qu'à l'instar de saint Paul, les Soufis aussi emploient parfois le terme de « temple » (*haykal*) pour le corps humain.

individuel au réceptacle corporel, maintenu grâce à la vie résiduelle. La survivance d'ordre spirituel, cette « seconde naissance », préfigure la « résurrection des fidèles justifiés » dans leur « corps glorieux » ou spirituel. En effet, cette nouvelle vie de l'homme sur terre implique, autant que cela est possible dans un corps purifié mais corruptible — c'est-à-dire soumis aux conditions de l'état de chute adamique —, son union permanente avec le Divin. D'une part, l'être est entièrement spiritualisé, universalisé et occulté, et, d'autre part, il est « ré-humanisé », individualisé, corporéifié ; il est à la fois non-manifesté, « incréé » (*lam yukhlaq*), et manifesté, « créé de (et par la) Vérité » (*khalqun bi-l-Haqq*) en étant enveloppé d'un corps mortel. Au milieu de l'espace et du temps, il est un « fils de l'Instant » (*ibn al-Waqt*), de l'Eternel Présent ou de la Présence réelle de l'Eternel : il est mort, tout en vivant, en chaque instant, par l'unique Instant qui est l'Etre.

« ... Celui que J'aime — a révélé l'Etre au calife 'Alî — Je le tue. Celui que Je tue, c'est à Moi de le racheter. Celui que je dois racheter, c'est Moi qui suis sa rançon. » « ... et quand Je l'aimerai — a-t-Il dit au Prophète — Je serai son oreille avec laquelle il entendra, son œil avec lequel il verra, sa main avec laquelle il frappera, son pied avec lequel il marchera... » Tel est l'homme véritable ; mort à son moi et rempli de la Présence réelle et révélatrice, il existe par Elle, connaît par Elle, et il est pénétré de Ses Perfections. Sa pensée est un prisme pur de la Lumière divine ; sa volonté découle sans déviation du Vouloir suprême ; son corps est entièrement soumis à l'Esprit qui l'habite et le meut. Il est un simple instrument de Dieu, un médiateur entre l'Etre et l'existence. Il aime les êtres en étant animé de l'Amour divin pour eux ; il leur rend le bien pour le mal, et lorsqu'il punit, c'est encore pour leur bien. Pardonné lui-même, il a reçu la clef du divin Pardon ; par sa prière, il favorise la rémission des péchés d'autrui, et par sa bénédiction, il ouvre en ceux qui ont soif de Dieu l'accès à Sa rencontre unitive. Se trouvant en union permanente avec la sainte Immanence, il s'élève toujours à nouveau au-dessus de

l'état humain, au-delà de tous les degrés de la Manifestation, vers la Transcendance de l'Un. La Transcendance se trouve reliée avec le centre de l'état humain — ou la « station du cœur » — par la « station de l'Esprit » immanent et universel que l'être a réalisé lors de la « victoire évidente » : transformé en l'Esprit, il a contemplé la Face de l'Etre comme son propre Visage éternel. Dans cette contemplation, où le connaissant, la connaissance et le connu ne font qu'un, le cœur de l'être est ouvert sans bornes ; plus vaste que la création, il est fondu dans son propre Contenu infini : l'être est transfiguré, au-delà de sa forme individuelle-humaine, en l'« Homme universel » (*insân al-kâmil*). Celui-ci ne fait qu'un avec l'Etre : la Lumière de l'Etre est la sienne, de même que Son Essence surontologique et surintelligible.

***

Lorsque cet être uni à l'Etre arrive au terme de sa vie terrestre, c'est l'ultime conquête spirituelle qui l'attend : la « victoire absolue » (*fath al-mutlaq*), « au-dessus de laquelle — dit Ibn 'Arabî — il n'y a plus de victoire à obtenir, car elle ouvre (pour l'éternité) la porte de l'Unité réelle en étant le dévoilement (définitif) de l'Essence (transcendante) ». C'est le chapitre CX du Koran — la *surah* de l'« Assistance » — qui parle de cette union suprême ; il l'appelle simplement « la victoire » (*al-fath*) sans épithète et que l'exégèse ésotérique qualifie donc d'« absolue » (*mutlaq*). A cette victoire correspond extérieurement la prise de La Mecque et la conversion massive des tribus arabes, donc la consolidation définitive de l'islam, l'achèvement de la mission terrestre du Prophète ; peu de temps après survint, en effet, la mort de Mohammed. Il y a là une correspondance de portée infinie : correspondance entre sa mort et l'achèvement de sa tâche immense, qui consistait à ramener tout un peuple polythéiste — et, par répercussion posthume, une grande partie de l'humanité, — à l'« Un sans second », tâche englobant aussi la restauration de la Kaaba comme principal lieu de pèlerinage du pur monothéisme abrahamique, donc d'un centre

sacro-saint de l'Un sur terre. Ces trois faits symbolisent, l'un comme l'autre, l'« union » avec le Principe ou Centre suprême.

Le Prophète savait que la descente de cette *surah* de l'« Assistance » lui révélait son ultime victoire spirituelle, mais il savait aussi que celle-ci, étant l'union intégrale et définitive avec l'Absolu, ne pouvait lui échoir qu'« en coupant les attaches du corps ». Pour monter à jamais jusqu'à la « station de la Vérité de la Certitude » (*maqâmu haqqi-l-yaqîn*), qui est le degré du seul Vrai et seul Réel, il faut, selon le Sheikh al-akbar, « se dépouiller de ses propres attributs » — y compris ceux du corps —, afin qu'ils soient résorbés dans leurs archétypes transcendants : les Perfections ou Qualités divines. Ainsi dépouillé de corps et âme, l'être aura » dégagé son essence des voiles de la station du cœur », et cette essence pourra, à l'instar des attributs, s'absorber définitivement dans sa source transcendante : l'Essence divine. Dans cette réintégration suprême, l'être retrouvera donc d'abord, dans leur plénitude infinie, les Perfections qu'il avait réalisées par le sacrifice de son âme lors de la « victoire évidente » de l'Esprit, — Perfections dont il n'avait pu jouir, cependant, après son retour à la prison corporelle, que dans une « mesure déterminée ». Revêtu maintenant de toutes les « Splendeurs des Noms et des Attributs » divins, et ramenant avec lui des « légions » d'êtres au seul Etre, — légions symbolisant l'existence universelle qu'il a réalisée en synthèse, — il « exalte les louanges de son Seigneur ». C'est ce qui est dit dans la sourate de l'« Assistance » ou de l'« Adieu » : « Lorsque l'assistance de Dieu et la victoire arrivent, et que tu vois les hommes entrer par légions dans la religion de Dieu, exalte les louanges de ton Seigneur, et implore Son pardon, car, certes, Il pardonne. »

Quand l'être revient pour toujours à l'Etre, avec l'Existence entière qu'il porte en lui ornée des Attributs divins, la Voix suprême lui enjoint cet ultime ordre : « Implore Son pardon ! », ce qui veut dire — selon Muhyi-d-dîn — : « Demande-Lui qu'Il couvre (ou absorbe) à jamais ton essence par Son Essence, comme il en fut (passagèrement) lorsque tu te

trouvas (lors des « victoires » précédentes) dans la condition d'extinction, avant le retour à la création. » A ce moment de la suprême victoire spirituelle, le pardon divin, lui aussi, prend sa signification suprême : l'accueil définitif de l'être par l'Etre, l'absorption bienheureuse de ses attributs par les Siens, l'ultime recouvrement de son essence par Son Essence.

Leo SCHAYA

LES LIVRES

Louis LIEBARD, *Anachronie musicale ou La Pyramide inversée.* Chez l'auteur, 32, rue Vannerie, 21000 Dijon. Prix : 49 F + port.

La Musique émane de Lois Cosmiques bien connues des Anciens, bâties sur les Nombres, et régissant l'Univers entier : Astres, Saisons, Marées, Climats...

Son évolution a suivi, à travers l'Histoire, le développement méthodique des Résonances Harmoniques... jusqu'au jour où la douzième harmonique a été découverte et utilisée, au début de ce siècle.

Depuis, avec une accélération vertigineuse et un orgueil démentiel, certains musiciens ont voulu s'exprimer en inventant de toutes pièces d'autres lois — combinaisons purement humaines, machinales et prédéterminées.

Œuvres de décomposition que l'auteur compare à une pyramide inversée, posée sur la pointe de l'ancienne Pyramide Harmonique, preuve d'une absurdité architectonique.

La Musique — et l'Art en général — reflet indéniable de toute civilisation, est entrée de ce fait dans une véritable impasse et apporte un témoignage irrécusable de dégénérescence de notre Monde.

Dans la liturgie de l'Eglise romaine, on a pu déplorer, depuis le Concile de Vatican II, l'abandon de plus en plus généralisé, du chant grégorien en même temps que du latin ; sans discuter ici de l'orthodoxie de la nouvelle messe. Et pourtant, le Schéma sur la constitution de la Sainte Liturgie, promulgué le 4 décembre 1963 à la fin de la 2e Session de Vatican II, avait notamment prescrit ceci :

« N° 114 - Le Trésor de la Musique Sacrée sera conservé et cultivé avec la plus grande sollicitude. »

Ce qui n'a pas empêché, en France tout au moins, le scandale de messes ou de réunions liturgiques de plus en plus progressistes... ou pire encore.

Mais il faut bien se dire que tout ceci était inévitable : « Il faut qu'il y ait du scandale ! » dès lors que nous sommes dans ces « Derniers Temps » où toutes les possibilités, y compris les plus inférieures, de la présente Humanité, doivent être réalisées. Alors viendra la Fin.

Gaston GEORGEL

L'Apocalypse de Dürer (Centre Culturel Hamsa, Saligny, 1979).

A l'occasion du 450e anniversaire de la mort d'Albert Dürer, la revue *Hamsa* présente, en un luxueux cahier, la réimpression des quinze planches que le maître de Nüremberg consacra à l'*Apocalypse* de saint Jean : il s'agit là, outre l'intérêt propre des gravures, d'un petit chef-d'œuvre de l'art graphique.

L'étude introductive de M. François Gibelin, elle-même richement illustrée, abonde en remarques pertinentes, dont plusieurs se réfèrent, au demeurant, à l'œuvre de René Guénon. D'autres informations sur le sens de la « Cité divine » auraient d'ailleurs pu y être obtenues. Comme il est fréquent en cette publication, large place est faite au symbolisme astrologique — un peu plus peut-être qu'il n'est légitime, même si l'on sait combien un tel langage était familier à Dürer. Par contre, si « soulèvement du voile » il y a, ce n'est ni au profit du symbolisme numérique, si important dans le texte johannique, ni à celui d'une « clé spirituelle », dont on conviendra qu'elle demeure l'essentiel pour un Livre révélé, les clés cosmologiques n'en étant que les moyens d'approche. Aussi le lecteur, séduit par la qualité technique de cette réalisation artisanale, éprouve-t-il une certaine impression d'inachevé lorsqu'il croit découvrir la « signification ésotérique » du texte.

Pierre GRISON

Souvenirs d'Arunâchala, par Henri Le Saux (Ed. de l'Epi, Paris, 1978).

Dans *Ermites du Saccidânanda,* œuvre publiée en 1957, l'Abbé Monchanin et le P. Le Saux rendaient compte d'une expérience insolite : la fondation, dans l'Inde méridionale, d'un ordre monastique conciliant les formes et les exigences de l'ascétique hindoue avec la règle — et bien entendu la foi — de saint Benoît. Parce que l'emprunt des formes s'accompagnait nécessairement d'un emprunt au langage, l'enseignement des *Upanishad* se superposant à celui des Pères du désert, cette tentative, due à des hommes de grande qualité spirituelle, n'était pas totalement exempte d'ambiguïté.

Un tel flottement subsiste-t-il dans le récit, beaucoup plus personnel, du P. Le Saux ? Certes, et l'on comprend l'embarras des commentateurs ecclésiastiques, celui aussi de l'éditeur, qui se croit tenu de préciser que l'auteur est mort en confessant sa foi chrétienne et sa fidélité à l'Eglise romaine... Cet ouvrage, plein de vie et de lumière, rapporte en effet l'expérience d'un moine bénédictin devenu fervent disciple de Shrî Ramana Maharshi, et vivant en ermite dans les grottes de la Montagne sacrée

d'Arunâchala, consacrée à Shiva — *identifiée* à Shiva. Récit d'une intense quête spirituelle donc, où retentissent des hymnes dont on ne sait jamais, à coup sûr, s'ils émanent de l'auteur, ou sont traduits du tamoul et assumés comme tels. Car là réside l'ambiguité : quelles sont les limites des formes « intégrées » ? Où s'arrête le transfert ? Le livre s'achève sur un *Om !* qui exigerait une traduction en langage clair, tant on doute qu'il ait conservé la substance trinitaire évoquée en conclusion du précédent ouvrage. Quelques allusions font supposer que l'expérience s'arrête, à tel moment, au seuil de la « libération » — en mode hindou, mais le « mode » est à cet instant dépassé — : « *Vous dites que vous êtes chrétien,* déclare sans ambage le sage Harilal. *Cela n'a aucun sens au stade où vous en êtes. Tenez, voulez-vous le savoir ? C'est moi le chrétien, et c'est vous l'hindou...* » Le secret de cet instant, qui excède il est vrai le domaine des livres, il semble bien que le P. Le Saux l'ait emporté en quittant ce monde. Pour édifiante et « fascinante » qu'apparaisse sa quête de l'ultime Vérité, le récit qu'il en donne — fût-il dans la forme et dans la manière d'être d'une « extraordinaire simplicité » — ne dissipe nullement la perplexité du lecteur.

Pierre GRISON

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint - Michel, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 1er trimestre 1980

TABLE DES MATIÈRES (projetée) DU PROCHAIN NUMÉRO (468)
Avril-Mai-Juin 1980

(1) Chapitre de l'ouvrage *Le Soufisme, voile et quintessence* à paraître aux éditions Dervy-Livres, notre publication anticipée de ce chapitre ayant lieu avec autorisation de l'Éditeur.

ÉTUDES TRADITIONNELLES
Directeur-Administrateur :
A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.

(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel ».

NOTES

Notre revue paraît actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1980 :

Prix de vente du numéro au magasin .... **18,00 frs**

Abonnements à la série de 4 nos

FRANCE, pris au magasin .... **60,00 frs**

» franco de port .... **86,00 frs**

Départements d'Outre-Mer .... **110,00 frs**
(Recommandation obligatoire comprise)

Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port .... **89,00 frs**

Autres Pays .... **116,00 frs**
(frais de recommandation obligatoire compris)

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin .... **108,00 frs**

1975 à 1979 prise au magasin .... **72,00 frs**

+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. — Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiment de 18,00 Frs + 5,00 Frs pour frais d'envoi, les 18,00 Frs venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

81e ANNÉE AVRIL à SEPTEMBRE 1980 Nos 468-469

HOMMAGE A LUC BENOIST

Notre éminent collaborateur Luc Benoist s'est éteint à l'âge de quatre-vingt-six ans, à l'Hôpital de Convalescence de la Droitière près de Nantes, au milieu d'un merveilleux paysage dominant la vallée de la Loire. La Beauté qu'il avait contemplée toute sa vie, en tant que « Splendeur du Vrai », l'a accompagnée jusqu'à son ultime absorption en Elle.

Notre revue lui doit un nombre considérable d'articles et de comptes rendus, et ceci à partir du n° 184 (avril 1935), numéro spécial consacré à l'art traditionnel où il signait sous le pseudonyme d'Elie Lebasquais. Depuis lors, il figurait parmi ceux qui animaient régulièrement notre revue, à commencer par R. Guénon, F. Schuon, A. Préau, R. Allar et M. Clavelle ; et sa collaboration dura jusqu'aux derniers mois de sa vie, si bien qu'il finit par être, à côté de M. Schuon, le plus ancien collaborateur des *Etudes Traditionnelles*.

Sa dernière publication dans notre revue remonte au n° 463 (mars 1979). Il s'agit d'un compte rendu du livre d' 'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî intitulé *Traité de la prédestination et du libre arbitre* ; et des dernières lignes de ce compte rendu se dégage comme un avant-goût du retour à l'éternité de celui qui les avait rédigées : « Le *qadar*, dit Jurjanî, est la naissance des possibles à l'existence, en conformité avec le *qadâ*, ce *qadâ* qui demeure de toute éternité, tandis que le *qadar* en est la perpétration. Le *qadâ* est la contenance totale des choses et le *qadar* est leur existence distincte dans la réalité vécue. » Et Luc Benoist de conclure : « C'est l'être lui-même qui par sa nature propre détermine les conditions de sa manifestation. Car toute succession chronologique n'est que l'expression symbolique d'un enchaînement logique et causal qui se situe hors du temps. »

L'enchaînement des maillons de la vie de Luc Benoist eut pour fil conducteur le Logos qui ramène

à la Cause première. Puisse-t-il — se situant maintenant hors du temps — avoir trouvé son union spirituelle, tant recherchée, avec l'Eternel !

A. André VILLAIN.
Leo SCHAYA.

SA PERSONNALITE ET SON ŒUVRE

La personnalité et l'activité de Luc Benoist furent si diverses qu'il serait difficile d'en donner un aperçu complet, même rapide. Nous nous proposons seulement de souligner quelques-uns des traits les plus saillants. Luc Benoist a eu une formation scientifique. Cette formation, qui a fortement marqué sa tournure d'esprit, permet, notamment, de comprendre la perspective particulière adoptée dans ses ouvrages *La Cuisine des Anges* et *Signes, Symboles et Mythes*.

Pourtant, Luc Benoist affirma ne pas être un érudit, ce qui pouvait passer, de sa part, pour un euphémisme eu égard à la masse énorme de ses lectures. Quant à son environnement intellectuel, il était resté essentiellement occidental. Notre collaborateur n'avait pas, à la suite de René Guénon, été sollicité par les langues orientales, encore que les traditions (doctrines et art) de l'Orient lui fussent familières.

Luc Benoist a eu une vocation d'écrivain. Cette vocation se mesure à la liste de ses écrits, soit comme auteur : vingt-sept livres qui se répartissent sur une période de cinquante ans, soit comme critique d'art, journaliste ou chroniqueur : près de quatre cents articles publiés dans une ultitude de revues dont les *ET*, sans compter sa contribution considérable tant comme conservateur, pour des catalogues d'expositions, que comme maître d'œuvre ou collaborateur, pour des ouvrages collectifs sur l'art (par exemple, parmi tant d'autres, le *Dictionnaire universel de l'art et des artistes*, chez Hazan en 1967).

Luc Benoist a été professionnellement un homme de musée. Il a d'abord suivi les cours de l'Ecole du Louvre pendant trois ans et présenté une thèse sur la sculpture romantique. Depuis son entrée en 1921 à la Direction des Beaux-Arts, toute sa carrière s'est déroulée au milieu des œuvres d'art et des musées ou châteaux qui les abritaient. Si une grosse partie de cette longue carrière s'est déroulée à Paris et dans les environs, sa consécration a été le poste de Conservateur du Musée de Nantes (1946-1963) dont il a assumé le réaménagement, après la tourmente de la guerre, et dressé le catalogue.

Cependant, la période parisienne de Luc Benoist fut importante pour lui, moins parce qu'elle lui permit de connaître le milieu intellectuel et artistique de l'entre-deux-guerres, mais, surtout, parce qu'elle fut l'occasion de rencontres fructueuses, de mûrissement et d'approfondissement, d'ordre spirituel.

C'est par ce dernier aspect que cette période intéresse les lecteurs des *Etudes Traditionnelles*. Issu d'une famille aisée et libérale ; libre, peu pressé d'entrer dans la vie « active », Luc Benoist aurait pu n'être qu'un membre brillant de la société parisienne, si un événement capital n'avait infléchi sa vie dans une orientation différente : la découverte en 1928 de l'œuvre de René Guénon. Aussitôt « ébloui », il le choisit pour guide dans sa « quête affamée d'absolu ». A ce contact, rompant avec son éclectisme et son dilettantisme, Luc Benoist parvint à s'affranchir de l'habitude journalistique de n'écrire que sur commande ; des pensées, jusque là latentes, touchant le problème du langage, prirent consistance : il crut trouver le secret de l'écriture dans le symbolisme topologique des verbes, notion que René Guénon devait ratifier dans un article de *Regnabit*. L'annonce par *La Revue Universelle* de la création d'un prix pour couronner un essai philosophique fut l'étincelle incitatrice : en un mois Luc Benoist rédigea *La Cuisine des Anges*. Le texte fut primé et publié en 1930 par la revue. De toutes les réactions, celle qui toucha le plus Luc Benoist, fut l'approbation de René Guénon qui, du Caire, lui suggéra quelques pertinentes améliorations.

Cette conjonction avec l'auteur du *Symbolisme de la Croix* ne tarda pas à se concrétiser par une nou-

velle initiative. En mai 1934, Luc Benoist organisa une exposition consacrée à René Guénon dans une librairie du boulevard Jourdan, face à la Cité universitaire. L'exposition — sans doute la première et l'unique du genre — qui comprenait des livres, des articles, des lettres, des photos, le tout sous le regard approbateur d'une statue de Ganesha, eut un certain retentissement et rapprocha Luc Benoist des collaborateurs parisiens d'alors aux *Etudes Traditionnelles*. En avril 1935, il y publia son premier article, suivi de toute une série d'articles sur l'art. Cette série, revue par René Guénon, fut le noyau de son ouvrage *Art du Monde*. Si *La Cuisine des Anges* avait eu une diffusion relativement restreinte du fait de son tirage limité, il n'en fut pas de même d'*Art du Monde*, édité chez Gallimard. La parution eut malheureusement lieu fin 1941, à un moment où la spiritualité, l'intellectualité et l'art passaient au second rang des préoccupations générales. C'est grâce à Jean Paulhan — que Luc Benoist connaissait depuis vingt ans et que des sollicitations communes sur les problèmes du langage avaient peut-être rapprochés : Jean Paulhan allait publier peu après *Les Fleurs de Tarbes* — qu'*Art du Monde* parut sous le sigle NRF.

Cette amitié eut une autre conséquence heureuse : à l'instigation de Luc Benoist, Jean Paulhan accepta dès 1943 la création chez Gallimard de la collection « Tradition » qui allait donner véritablement l'audience indispensable à la pensée traditionnelle. La collection fut inaugurée en mars 1946 par le livre sinon le plus important du moins l'un des plus connus de René Guénon : *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*. Outre René Guénon, Gallimard publia quelques titres prestigieux de F. Schuon et de A. K. Coomaraswamy, devenus, depuis, des classiques. Aussi peut-on déplorer que la collection — sans doute insuffisamment commerciale aux yeux de l'éditeur — ait été insensiblement mise en sommeil et ait pratiquement disparu depuis 1962, après le onzième titre.

Il est remarquable, le fait est même assez exceptionnel, que Luc Benoist n'ait lui-même rien publié dans la collection qu'il avait fondée, encore qu'on puisse intellectuellement et idéalement y rattacher

Art du Monde qui, tout en la devançant de quelques années, ressortit à la même perspective. C'est donc une autre collection qui allait accueillir, après 1962, les livres de Luc Benoist et notamment les trois qui par leur propos concernent également les *Etudes Traditionnelles*. Cette collection « Que-sais-je ? » a publié successivement (sans parler d'autres ouvrages de Luc Benoist touchant la muséologie ou l'histoire de l'art) : en 1963 *L'ésotérisme*, en 1966 *Le Compagnonnage et les Métiers* (ces deux ouvrages ayant fait l'objet de comptes rendus dans les *Etudes Traditionnelles*), et en 1975 *Signes, Symboles et Mythes*.

Est-ce la disparition de la collection « Tradition » et l'accueil d'une collection aussi contraignante par la forme et le fond que « Que-sais-je ? » qui a conduit Luc Benoist à donner un dimension aussi restreinte à ces trois ouvrages ? Ou, au contraire, les limites et conditions de composition imposées n'ont-elles pas eu un effet attractif chez Luc Benoist, légitimement soucieux à son âge de condenser sa pensée et ses forces d'expression ? Quoi qu'il en soit, les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* ne peuvent que regretter cette concision car, circonstanciel ou non, le fait de traiter en quelque 120 pages de petit format des sujets aussi importants les a certainement privés de développements précieux de l'auteur. Si celui-ci a réussi à s'adapter au cadre de la collection, il est probable que cela n'a pas été sans abréger, schématiser et simplifier, bref sans amputer l'œuvre de certains aspects, non essentiels peut-être, mais par lesquels une argumentation, une formulation parviennent à trouver leur complet épanouissement. La remarque vaut surtout pour *Signes, Symboles et Mythes* qui, étant l'aboutissement de l'œuvre et de la réflexion de Luc Benoist et constituant en quelque sorte son testament intellectuel, aurait été souhaité moins laconique.

***

Ceci dit, revenons de plus près à ses ouvrages *La Cuisine des Anges ; Signes, Symboles et Mythes ; Art du Monde*.

La première édition de *La Cuisine des Anges* a été publiée à compte d'auteur aux Editions d'Art Pelletan

en 1932. La réédition de 1978 est due aux Editions Awac-Bretagne. *La Cuisine des Anges* reparaît avec très peu de modifications : quelques mots changés, quelques sous-titres supprimés, les illustrations, en majorité maintenues, réparties différemment. L'essai primitif est accompagné d'un inédit, *Littérature et Tradition*, paru en anglais dans un ouvrage collectif universitaire aux U.S.A.

Avec *La Cuisine des Anges*, Luc Benoist s'est attaqué d'emblée, non sans audace, à un problème de taille, le problème de l'expression. Le sous-titre initial « Une esthétique de la pensée » rendait assez bien la bipolarité de l'auteur : artiste — ce qui explique la « fraîcheur d'écriture » relevée par G. Marcel — en même temps que philosophe, encore qu'il s'en défende, et, en dernière analyse, métaphysicien car, en rendant compte de la formation du langage, Luc Benoist traite du rapport ontologique du mot et de la chose nommée (*shabda* et *artha*). La nature de ce rapport : « conventionnel », « inné » — selon le point de vue de la Mîmânsâ —, logique ou analogique (ce qui implique le problème du symbolisme) a depuis longtemps alimenté la réflexion des sages. Outre Platon, il faudrait surtout se référer à l'Inde et, plutôt qu'à Pânini, non seulement à Shankara (particulièrement in *Brahma-Sûtra* I. iii. 28 sq.) mais encore à Bhartrihari. Malheureusement cela nous entraînerait trop loin et nous conduirait à faire état de travaux comme *The Philosophy of World and Meaning* de G. Shastri, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole* de M. Biardeau, traductrice du *Vâkyapadiya* de Bhartrihari, ou encore en dehors du Brahmanisme classique, *Recherches sur le symbolisme et l'énergie de la Parole* de A. Padoux. Aucun de ces ouvrages n'a été recensé ici. L'œuvre de A.K. Coomaraswamy, nommément *Figures of Speech or Figures of Thought*, est elle-même pour ainsi dire imprégnée de ce problème — qui n'est autre que celui du Logos — et bien des remarques ou notations afférentes à l'œuvre d'art s'appliquent proprement et souvent *a priori* à la Parole — instrument de l'Intellect.

Nous passerons sur les chapitres où l'auteur, déblayant la question, parle du souffle, des « trois personnes du verbe », de la progression : mots, proverbes, mythes, etc., pour aller à l'essentiel et aborder le cœur du problème avec l'énonciation de la primauté de la phrase sur le mot et, dans la phrase, du verbe. S'inspirant de la tentative de « langue universelle » faite par Leibniz en se fondant non sur le nom, comme celui-ci, mais sur le verbe, Luc Benoist se rencontre avec certaines traditions sémitiques. Nous pensons tout particulièrement à *l'ishtiqâq al-akbar*, l'herméneutique sémantique transcendante codifiée par Abû 'Alî al-Fârisî, et au célèbre traité d'Ibn Jînnî *Al-Khasâ'is*, où les racines verbales, généralement trilitères, sont considérées comme une entité sémantique dont le substrat inhérent aux lettres composantes assure la permanence archétypale en dépit des différentes permutations dont ces lettres sont susceptibles.

C'est, en effet, exprimé en termes et d'un point de vue différents, ce qui nous semble être l'intuition de base de Luc Benoist quand il écrit : « ... les verbes conservent dans leur structure le sens de leur racine. Ce sont les formes les plus anciennes de la langue et inversement les dernières à disparaître de la mémoire... Depuis les langues anciennes, où les formes verbales surabondaient, jusqu'à l'anglais qui les remplace par des adverbes ou des prépositions, on aperçoit un dépouillement progressif... destiné à révéler, par une usure naturelle, l'architecture intérieure, le squelette de la pensée... »

Partant de la constatation qu' « un verbe... est un axiome... le résultat de l'opération d'un groupe... », Luc Benoist développe la théorie des « groupes de transformation », fil d'Ariane (c'est le titre du chapitre clé de l'essai) de son propos dont on peut indiquer de la sorte, en raccourci, le processus : « ... des verbes qui semblaient matériellement très différents, rentrent formellement dans un groupe fonctionnel de même *sens*, analogue aux groupes mathématiques, et ce *sens* invariant constitue le lieu commun de leur convergence... Pour voir apparaître les invariants cachés dans les verbes il suffit de les

classer... Ces formes recherchées, ces racines, la langue les explicite déjà sans avoir besoin de recourir aux verbes, et cela grâce aux adverbes ou prépositions adverbiales, qui réunissent dans la concentration de leur *sens* toute une classe d'actions convergentes... Ces classes se superposent aux notions indéterminées de la théorie des groupes de transformation... La notion de groupe, comme l'Idée platonnicienne avec laquelle elle s'identifie... manifeste la coïncidence de notre esprit et des choses, c'est-à-dire la forme même de la vérité. » Pour avoir établi cette série de correspondances on peut dire que c'est en géomètre que Luc Benoist a traité le problème du langage, c'est en cela qu'il innove, et la forme axiomatique qui en résulte débouche, en conclusion, sur la métaphysique des Idées platoniciennes.

En faisant allusion à la Mîmânsâ, au *shabdabrahman* de Bhartrihari, à l'*ishtiqâq al-akbar*, etc., nous avons voulu jalonner par des repères *possibles* l'exposé de *La Cuisine des Anges*, non pour le présenter coûte que coûte dans une perspective orientale qu'il n'a pas car, en 1929, son auteur, ignorant très vraisemblablement ces données, aurait récusé une telle obédience, mais pour montrer que l'intellection intuitive du jeune guénonien que Luc Benoist était alors, avait d'emblée cheminé conformément à la Tradition. Ce cheminement d'un scientifique de formation, dont les références de lecture sont presque toutes des écrivains et savants profanes de l'Occident moderne, aboutissant à une position platonicienne après s'être accordé au passage avec diverses formulations traditionnelles orientales peu connues, mérite d'être relevé. Sans doute la tendance synthétique de Luc Benoist a-t-elle permis cette sorte de tour de force.

Luc Benoist n'a plus, dès lors, cessé de méditer et d'approfondir l'application de la théorie des groupes de transformation aux problèmes de l'expression. Il a livré le résultat de sa longue réflexion dans *Signes, Symboles et Mythes*, et bien que cet ouvrage ait déjà fait l'objet d'un compte rendu dans la revue, il nous faut y revenir brièvement à ce point de vue.

Dans la première partie, les § VIII à X (p. 30-41) reprennent et précisent ce qui dans *La Cuisine des Anges* était resté allusif. Dans le § VIII (intitulé « Les trois personnes du verbe », titre d'un chapitre de *La Cuisine des Anges*) les notations sur les pronoms, sur leurs lettres constitutives surtout (notations qu'on rencontre une première fois en page 20) auront probablement étonné les lecteurs ordinaires de la collection malgré les références répétées — comme pour exorciser leur réticence ou leur répugnance — à des auteurs scientifiques occidentaux, de règle dans un « Que-sais-je ? ». Il n'y a donc pas lieu de rechercher la forme que ces notations — exclusivement valables en français et de ce fait fragiles, voire arbitraires en dehors de leur contexte — auraient reçu si elles avaient porté sur une Langue sacrée. Le livre qui en aurait résulté aurait été un tout autre livre qui n'était ni dans les possibilités de la collection ni dans les propos de Luc Benoist ; on ne saurait donc lui faire un procès d'intention à ce sujet. Les § IX. « Trente-six faits et gestes » et X. « L'analogie topologique » reprennent et développent la notion de classes d'actions et l'axiomatique esquissées dans *La Cuisine des Anges*. A propos des 36 classes d'action, Luc Benoist est parvenu avec le tableau (p. 117-120) de « 300 verbes classés suivant l'organe des sens intéressé, la direction de l'acte et sa signification symbolique » à parachever sa démonstration sons une forme synoptique qui a le sens d'une clé conceptuelle.

⁂

Nous en venons à *Art du Monde*. La réédition de 1978 est due aux Editions orientales. Comme l'explique Luc Benoist dans l'avant-propos, elle résulte de l'amalgame de deux livres : *Art du Monde* publié en 1941 et *La Naissance de Vénus* publié dix ans plus tard chez Cailler à Genève. Cet amalgame a permis une distribution de l'ensemble des textes suivant un plan logique comprenant quatre parties divisées elles-mêmes en quinze rubriques.

La première partie, *les Principes*, comprend trois courtes rubriques :

1. *Esthétique.* Luc Benoist fait le constat de la dégradation progressive de l'art et en analyse les causes et effets. L'origine moderne de la notion d'*esthétique* est rappelée et son évolution rapidement esquissée.

2. *Symbolisme.* L'œuvre d'art traditionnelle est la concrétisation, à l'aide de symboles appropriés, d'un modèle intérieur dont l'artiste a la vision. Cette représentation symbolique s'opère dans le respect de canons précis ; comme le rappellent les scolastiques, l'art a été au service de la théologie et cette situation n'a cessé qu'à la Renaissance.

3. *Spiritualité.* Partant de la notion première de l'art : travail rituel impliquant une transformation de la matière autant que de l'artiste, Luc Benoist définit l'œuvre qui en résulte comme un système de symboles exprimés par des rythmes. Traditionnellement, l'art ayant une origine non humaine échappe à toute notion de progrès. En art plus qu'ailleurs, le progrès est illusion et erreur. Il n'est qu'à évoquer les merveilleuses peintures préhistoriques pour comprendre combien est vraie, en sa brutalité voulue, cet aphorisme d'un ami de A.K. Coomaraswamy : « De l'âge de pierre à nos jours quelle dégringolade ! » Conservateur d'un des plus grands musées américains, il parlait en toute connaissance de cause.

La IIe Partie, *les Hommes*, comprend deux rubriques :

4. *Archéologie et préhistoire.* Luc Benoist considère l'architecture en tant qu'art « cosmique », au sens étymologique du terme, c'est-à-dire reposant sur l'*ordre* et la mesure, et passe en revue les symboles des hommes dits « primitifs » : la montagne, la caverne, les pierres dressées, l'omphalos, le dôme... que les écrits de René Guénon et A.K. Coomaraswamy nous ont rendus familiers.

En 5. *Peuples et civilisations.* Luc Benoist distingue les arts rythmiques (musique, poésie...), par nature éphémères, propres aux peuples nomades, des arts plastiques (architecture, sculpture, peinture...), propres aux sédentaires, sans méconnaître cependant la

relativité de cette proposition. En observant que l'art nomade est plutôt non figuratif, Luc Benoist s'explique l'art abstrait moderne par l'origine de ses pionniers dont l'appartenance à des ethnies orientales originellement nomades et iconoclastes a pu être déterminante.

La IIIe Partie, *les Œuvres*, comprend sept rubriques :

6. *Cathédrales.* « Bâties sur une géométrie angélique », les cathédrales conduisent Luc Benoist à une approche par les nombres qui nous fait découvrir les applications du « nombre d'or ». Comme ce nombre caractérise également la morphologie de l'*animal* et du *végétal*, on peut dire que la cathédrale, organisme *minéral*, fait la synthèse des trois règnes, ce qui est conforme à son rôle d'intermédiaire entre Dieu, l'homme et le monde. Sa construction exclut tout empirisme et suppose, en plus d'une parfaite organisation, la maîtrise d'une science rigoureuse. Comme l'a affirmé fièrement Jean Mignot, *ars sine scientia nihil*, et par « science » il faut entendre quelque chose de plus que ce qu'impliquent les disciplines contemporaines de ce nom. Il s'agit d'une science sollicitant non seulement des connaissances pratiques (modes d'exécution, tour de main...), techniques (par exemple l'art géométrique de « tirer l'élévation du plan », cf. J. Gimpel, *Les Bâtisseurs de cathédrales*, p. 120-123), mais encore religieuses et spirituelles.

Abordant la symbolique, Luc Benoist considère d'abord la cathédrale globalement ; véritable microcosme, elle oriente et sacralise l'espace. Par sa forme de croix à trois dimensions elle a une signification analogue à celle de l' « Homme universel » ; ses déploiements dans les différentes dimensions sont donnés, selon les perspectives considérées, comme les manifestations des vertus théologales, du corps du Christ ... Dans le détail, la cathédrale se révèle un véritable répertoire de symboles, tant par la disposition des lieux (passage du profane au sacré) que par l'iconographie qui anime la pierre et dont l'intérêt culmine dans les grandes scènes tirées du Nouveau Testament représentées sur les tympans.

7. *Lumière de gloire.* Romane ou gothique, sommet insurpassé de l'art occidental, la cathédrale a suscité la réflexion. A la suite des scolastiques distinguant l'art du beau, Luc Benoist traite d'abord de l'art en des pages qui rejoignent celles de A.K. Coomaraswamy. Ainsi, à propos de la « théorie de l'imitation » (« l'art *imite* la nature dans son opération non dans ses œuvres » : S. Thomas), il émaille pareillement l'exposé de citations de Maître Eckhart, tant pour rappeler l'exigence, préalable à l'œuvre, de la vision intérieure que pour valoriser le travail manuel — ce qui pose le problème du rapport de la vie active et de la vie contemplative (parabole de Marthe et Marie chère au Maître rhénan) dont l'antagonisme apparent doit se transcender : l'art et le travail ne suppriment pas la contemplation, ils la présupposent.

Traitant ensuite du beau — et de la Beauté, manifestation divine — Luc Benoist reprend les trois termes par lesquels le définissent S. Thomas et Ulrich Engelbert. Des trois, la notion de lumière est la plus riche : d'une part la lumière a une signification théophanique ; d'autre part, le beau étant la splendeur du vrai, l'intelligibilité du beau peut se traduire diversement : c'est ainsi qu'on a pu très justement dire que la beauté est l'intelligence de la fleur ; enfin, toute illumination implique une dimension spirituelle de sorte qu'il n'est pas impropre ni excessif de parler du caractère initiatique de la Beauté.

8. *Pyramides.* Comparée aux deux précédentes, cette rubrique sur l'architecture hindoue paraît sommaire. Luc Benoist s'est appuyé sur le travail de P. Mus — la remarquable monographie du Candi Barabudur, comme on l'appelle à Java, gigantesque *stûpa* bouddhique situé au centre de l'île —, ce qui, malgré des analogies avec le pur art hindou, ne va pas sans quelques distorsions. Depuis, ont paru des études élaborées comme celle de S. Kramrisch, *The Hindu Temple* (1946).

9. *Paysages.* Pour comprendre le paysage taoïste, c'est toute la tradition chinoise qui est considérée.

Après avoir expliqué la différence non géographique entre peintres du Nord (*yin*) et du Sud (*yang*),

Luc Benoist analyse les qualités de leur peinture : spontanéité, concentration, naturel, etc. : aboutissement d'une longue ascèse où toute méthode paraît sinon absente du moins évanescente à force de transcendance. Par sa thématique (montagnes vertigineuses, brouillard ou nuages, cascades, arbres tordus sur le vide...), cette peinture donne la priorité au macrocosme, au paysage sur le portrait. Cette faveur, qui peut s'expliquer par un désir de retour à la nature, tient plus fondamentalement au fait qu'étant une projection de l'intime de l'artiste, c'est une réintégration du soi que le paysage réalise, et cette conception taoïste explique que de nombreux maîtres soient, à l'exemple de Lao Tseu, partis vivre en ermites dans des régions aussi inaccessibles que celles qu'ils ont représentées.

10. *Emblèmes.* La richesse de cette rubrique, consacrée à l' « iconographie » hindoue (nous verrons plus loin les raisons de ces guillemets), compense la sécheresse de la rubrique 8. Luc Benoist commence par rappeler le point de vue hindou selon lequel toute image est reflet, apparence, illusion ; l'image a moins pour objet d'exprimer la beauté en soi que de suggérer une vision, aider à la prière et conduire à la contemplation. L'artiste a un mode de vie et une discipline comparables à ceux d'un *yogin* (c'est d'ailleurs ainsi qu'il est désigné parfois, concurremment au terme consacré de *shilpin*). A propos de l'expérience artistique, Luc Benoist fait état de la « résonance » (s'agit-il de *samvega,* le « choc esthétique » du spectateur ?) et insiste avec juste raison sur l'attitude de concentration de l'artiste (attitude faite à la fois d'attention, *dhârana,* et de contemplation, *samâdhi* ; cf. A.K. Coomaraswamy *Selected Papers* p. 90-91). A l'instar du Yoga, l'art est une voie spirituelle ; A.K. Coomaraswamy a apporté une contribution décisive sur ce point in *The Intellectual operation in Indian Art* (1935) en donnant la traduction d'un texte particulièrement révélateur sur des pratiques de *sâdhana* propres à l'artiste (op. cit. p. 132-138).

Considérant les œuvres, Luc Benoist énumère leur variété depuis les plus abstraites, comme les *yantra*

géométriques (auxquels il faudrait ajouter les calligraphies sacrées de *bîja-mantra*) jusqu'aux figures peintes ou sculptées qui, malgré leur anthropomorphisme partiel, sont des archétypes et n'appartiennent as à l'art naturaliste. L'Inde n'a pas une iconographie mais une « iconométrie », autrement dit l'art hindou vise à la représentation de modèles supra-humains (*pramâna*) non à celle de portraits (ceux-ci sont péjorativement qualifiés d'*asvargya*, « qui ne conduit pas au Ciel », op. cit. p. 90).

Passant à la musique, à la danse et au drame, Luc Benoist évoque les neuf modes permanents d'expression (sans doute les huit *sthâyin* : amour, colère, courage, aversion, joie, douleur, étonnement, terreur, plus un neuvième : apaisement) auxquels correspondent les *rasa*. Ce terme difficile, traduit souvent par « goût » ou par « sentiment », a pour premier sens « suc », « saveur » (A.K. Coomaraswamy le rend habituellement par « flavour ») ; le mot qui le rendrait le mieux serait, nous semble-t-il, l'allemand *Stimmung*, « accord », « état d'âme ». L'évocation de ces diverses codifications du plaisir esthétique, de l'artiste au spectateur, conduit Luc Benoist à insister sur le statut et sur la réelle liberté de l'artiste hindou — à l'intérieur de canons, règles, etc. — et c'est sur cette magnifique leçon de l'Inde qu'il conclut.

11. *Mystères*. A l'art hindou, « inhumain à force de spiritualité », s'oppose l'art grec, « trop humain à force de naturalisme ». Cette rubrique traite davantage de la tradition que de l'art grec et on comprend que Luc Benoist ait voulu montrer que la Grèce n'était pas réductible à certains clichés académiques et que le prestige surfait de l'art classique n'en était que la face apparente et officielle. Comme l'arbre qui cache la forêt, cette époque dissimule l'autre face, éclipsée par le grand courant d'anthropolâtrie et de rationalisme auquel s'est identifié le « génie » grec. Cette face cachée est constituée par les cultes et mystères dionysiaques et orphiques, par les doctrines hermétiques et pythagoriciennes, bref par tout ce qui ressortit à l'Irrationnel. A cet égard la lecture du livre de Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel* (1965)

est stimulante et attend un compte rendu dans les *Etudes Traditionnelles*.

12. *Arabesques*. Avec l'art musulman une tradition dite iconoclaste est concernée ; aussi Luc Benoist commence-t-il par donner u rapide aperçu de l'évolution de l'iconoclasme, du Judaïsme au Christianisme. A propos de l'Islam, c'est d' « aniconisme » plutôt que d'iconoclasme qu'il faut parler car des accommodements ont été ménagés si bien qu'il n'y a jamais eu prohibition absolue. Luc Benoist cite les deux passages du Coran habituellement allégués, les sourates 2-160 et 5-92. Les *hadith* sont plus explicites mais l'attitude des Musulmans s'explique surtout comme une prise en considération de la *Shahâdah* ; l'imitation de l'œuvre de Dieu est un blasphème car elle est contraire à la doctrine de l'Unité dont la *Shahâdah* est l'expression. L'art musulman s'est donc épanoui dans les motifs géométriques, les entrelacs et arabesques, et son sommet est assurément la calligraphie du Coran. Les figurations d'êtres animés, quand il y a lieu, sont édulcorées par la représentation d'êtres fantastiques qui n'existent que dans le monde « imaginal » si bien défini par H. Corbin. La spiritualisation de l'arabesque, ses analogies avec le *dhikr* soufi, sont très rapidement indiquées et on pourra avoir une idée de cette perspective par le magnifique livre de T. Burckhardt *Art of Islâm : Language and Meaning* (1976) : tout particulièrement l'ensemble du chapitre IV et la deuxième partie du chapitre VIII « Art and Contemplation ». Ce livre (qui attend sans doute une version française pour avoir un compte rendu dans les *Etudes Traditionnelles*) prolonge *Principes et Méthodes de l'Art sacré* du même auteur dont le propos est parallèle, à maints égards, à *Art du Monde*.

La IVᵉ Partie, *les Techniques*, comprend trois rubriques :

13. *Rythmes et proportions* est un essai d'esthétique. Partant de la distinction entre le rythme (temporel et successif) et la proportion (spatiale et simultanée), Luc Benoist aboutit à la forme comme telle qu'il définit avec bonheur comme « l'empreinte du temps

dans la matière » et « l'aspect plastique du rythme du temps ». Dans l'homme, le rythme se manifeste par les battements du cœur et les pas de la marche. Cette détermination naturelle se confirme dans l'œuvre d'art par l'importance du « nombre d'or » et de l'*échelle* — entendue alors, non comme une donnée théorique mais comme une proportion dont l'homme est l'unité de mesure et de référence. Au vu des piètres résultats artistiques obtenus par la stricte application d' « analyses rythmiques et des lois des proportions », Luc Benoist en vient à la conclusion que l'essence de l'art est indicible et indéfinissable. S'essayant à son tour à la cerner, Luc Benoist recourt au ternaire esprit-âme-corps qu'il met en correspondance avec les trois éléments des traités d'art : composition, couleur et valeurs. Cette correspondance lui sert de clé pour discriminer des formes d'art : ainsi l'arabesque est-elle pure composition-esprit, à l'opposé le tableau impressionniste est tout couleur-âme, la composition étant réduite voire inexistante. Cette clé est même applicable à des étapes de l'art.

L'examen des étapes de la peinture occidentale fait l'objet de la rubrique 14, *De Giotto à Van Gogh*, qu'on peut schématiser par un mouvement d'alternance : longue phase du roman à l'art réaliste du XIXᵉ (caractérisée par l'invasion symptomatique du « clair-obscur ») à laquelle succède une phase brève de réaction, de l'impressionnisme (qui remet en honneur la couleur, ce que Luc Benoist appelle excellemment la « voie humide ») aux limites de l'informe et de l'infra-humain contemporains. Dans la dernière rubrique 15, *La naissance de Vénus*, Luc Benoist note que le monde moderne privilégie l'image au mot, ce qu'il aurait aimé interpréter favorablement, compte tenu de l'évident rapport de la vue avec l'intellect, mais on ne saurait ignorer le fait que cette image manifeste terriblement la décadence et l'aberration de l'homme d'aujourd'hui.

⁂

Outre les cinq livres considérés ici, Luc Benoist est l'auteur de deux plaquettes de poésie (œuvres de

jeunesse parues sous le pseudonyme de Luc Ballois) et de dix-sept livres sur l'art traitant d'histoire, d'esthétique ou de muséologie. Le sujet de ces livres est circonscrit au domaine que Luc Benoist a eu l'occasion de bien connaître, ès qualités, c'est-à-dire l'art occidental classique — avec une prédilection pour les écoles françaises. Ceci ne doit pas être interprété comme une limitation mais comme le souci légitime de ne traiter que ce dont on peut parler en connaissance de cause.

Restent trois livres d'astrologie. Ils ont paru entre 1947 et 1951 chez Chacornac sous le pseudonyme de Michel de Socoa. Le goût de Luc Benoist pour l'astrologie est sans doute peu connu. C'est incidemment qu'il a découvert ses dispositions pour cette science qu'il a dès lors pratiquée durant plusieurs décennies. Il a établi des centaines de thèmes astrologiques, rencontré maints astrologues réputés et finalement formulé les conclusions de ses observations dans trois livres : *La Part de Fortune*, *Typologie et Caractères* et *Les Grandes Conjonctions*, « première étude d'astrologie mondiale depuis la Renaissance » qui a donné lieu à un compte rendu de J. Reyor dans les *Etudes Traditionnelles* (n° 292 de juin 1951).

Enfin, à cette riche production littéraire s'ajoutent les nombreuses et précieuses contributions du défunt à notre revue : 25 articles et le double de comptes rendus. Telle est l'expression multiforme qu'il nous a léguée de sa quête spirituelle et de ses approches du Vrai et du Beau.

Nous avions rédigé ces lignes à l'occasion du quatre-vingt-cinquième anniversaire de notre éminent collaborateur et ami, mais il nous pria de les publier seulement après sa mort. En accomplissant aujourd'hui sa volonté, nous espérons honorer, ne serait-ce que bien modestement, sa mémoire bénie.

Jean CANTEINS.

L'ÉSOTÉRISME QUINTESSENTIEL DE L'ISLAM

La religion islamique se divise en trois parties constitutives : l'*Imân*, la Foi, qui contient tout ce qu'il faut croire ; l'*Islâm*, la Loi, qui contient tout ce qu'il faut faire ; l'*Ihsân* (1), la Vertu opérative, qui confère au croire et au faire les qualités qui les rendent parfaits, ou autrement dit, qui intensifie ou approfondit et la foi et les œuvres. L'*Ihsân* est en somme la sincérité de l'intelligence et de la volonté : c'est notre adhésion totale à la Vérité et notre conformité totale à la Loi, ce qui signifie que nous devons d'une part connaître la Vérité entièrement, non en partie seulement, et d'autre part nous y conformer avec notre être foncier et non seulement avec une volonté partielle et superficielle. C'est ainsi que l'*Ihsân* débouche sur l'ésotérisme — qui est la science de l'essentiel et du total — et même s'identifie avec lui ; car être sincère, c'est tirer de la Vérité les conséquences maximales au double point de vue de l'intelligence et de la volonté ; en d'autres termes, c'est penser et vouloir avec le cœur, donc avec notre être entier, avec tout ce que nous sommes.

L'*Ihsân* est le bien-croire et le bien-faire, et en même temps il est leur quintessence : celle du bien-croire est la vérité métaphysique, la *Haqîqah*, et celle du bien-faire est la pratique invocatoire, le *Dhikr*. L'*Ihsân* comporte pour ainsi dire deux modes, suivant son application : le spéculatif et l'opératif, à savoir le discernement intellectuel et la concentration unitive ; c'est ce qu'expriment précisément, en langage soufi, les termes de *Haqîqah* (2) et de *Dhikr*, ou encore de

---

(1) Littéralement, *Ihsân* signifie : « embellissement », « belle activité », « bien-agir », « activité charitable » ; et rappelons le rapport qu'il y a en arabe entre les notions de beauté et de vertu.

(2) Remarquons que dans ce mot *haqîqah*, comme dans son quasi-synonyme *haqq*, les significations « vérité » et « réalité » coïncident.

Tawhîd, « *Unification* », et d'*Ittihâd*, « Union ». Pour les Soufis, l'« hypocrite » (*munâfiq*) n'est pas seulement celui qui se donne des airs de piété pour impressionner les gens, c'est tout généralement le profane, l'homme qui ne tire pas toutes les conséquences impliquées dans le Dogme et la Loi, donc l'homme qui n'est pas sincère puisqu'il est ni conséquent ni entier ; or le Soufisme (*taçawwuf*) n'est autre que la sincérité (*çidq*), et les « sincères » (*ciddîqûn*) ne sont autres que les Soufis.

L'*Ihsân*, étant donné qu'il est forcément aussi une notion exotérique, peut être interprété à différents niveaux et de diverses façons. Exotériquement, il est la foi des fidéistes et le zèle des ritualistes ; il est alors intensité et non profondeur, il a donc quelque chose de quantitatif ou d'horizontal au regard de la sagesse ; ésotériquement, on peut distinguer dans l'*Ihsân* deux accentuations, celle de la gnose, qui implique l'intellectualité doctrinale, et celle de l'amour, qui exige la totalité de l'âme volitive et émotive, le premier mode opérant avec des moyens intellectuels — sans négliger pour autant les supports que peut nécessiter la faiblesse humaine — et le second, avec des moyens moraux et sentimentaux. Il est dans la nature des choses que cet amour puisse exclure tout élément d'intellection, et qu'il le fasse même volontiers sinon toujours — dans la mesure précisément où il constitue une voie — alors que la gnose au contraire comporte toujours un élément d'amour, non violent sans doute, mais connexe à la Beauté et à la Paix.

***

L'*Ihsân* comporte bien des ramifications, mais c'est l'ésotérisme quintessentiel qui de toute évidence le constitue de la façon la plus directe. A première vue, l'expression « ésotérisme quintessentiel » apparaît comme un pléonasme ; l'ésotérisme n'est-il pas quintessentiel par définition ? Il l'est « de droit », certes, mais non forcément « de fait », comme le prouve précisément ce phénomène inégal et souvent déconcertant qu'est le Soufisme moyen. Le principal écueil de cette

spiritualité est le fait que la métaphysique y est traitée selon les catégories d'une théologie anthropomorphiste et volontariste et d'une piété individualiste de caractère avant tout obédientiel ; un autre écueil, qui est solidaire du premier, est l'insistance sur une certaine « mythologie » hagiographique et autres préoccupations qui enferment l'intelligence et la sensibilité dans l'ordre phénoménal ; enfin, il y a l'abus des interprétations scripturaires et des spéculations métaphysico-mystiques, en fonction d'un inspirationnisme mal défni et mal discipliné, ou d'un ésotérisme en fait insuffisamment conscient de sa vraie nature.

Un exemple d'une métaphysique moralisante, si l'on peut dire, est la confusion entre le décret divin adressé à des créatures douées du libre arbitre, et la possibilité ontologique qui détermine la nature d'une chose; et en fonction de cette confusion, l'affirmation que Satan en désobéissant à Dieu — ou Pharaon en résistant à Moïse — obéirent à Dieu du moment qu'en désobéissant ils obéirent à leur archétype, donc à la « volonté » divine existenciante, et qu'ils ont été — ou seront — pardonnés pour cette raison. Or l'idée de « volonté divine » et celle d'« obéissance » sont utilisées ici d'une façon abusive, car, pour qu'une possibilité ontologique soit une « volonté » ou un « ordre », il faut qu'elle émane du Logos légiférant en tant que tel, et dans ce cas elle concerne expressément telles créatures libres et partant responsables; et pour qu'une soumission, de la part d'une chose ou d'un être, soit de l'« obéissance », il faut précisément qu'il y ait conscience discernante et liberté, donc possibilité de ne pas obéir. En l'absence de ce distinguo fondamental, il n'y a que confusion doctrinale et abus de langage, et hérésie au point de vue légitime des théologiens.

L'impression moyenne que nous donne la littérature soufie ne doit pas nous faire perdre de vue qu'il y a eu beaucoup de Soufis qui n'ont laissé aucun écrit et qui furent étrangers aux écueils que nous venons de signaler ; leur rayonnement a pu rester pratiquement anonyme ou se confondre avec celui de personnages connus. Il se peut en effet que certains esprits, instruits par voie « verticale » — ce qui se réfère à la mystérieuse filiation d'El-Khidr — et en

dehors des exigences d'une tradition « horizontale » faite de théologie sous-entendue et d'habitudes dialectiques, se soient volontairement abstenus de formuler leur pensée en pareil milieu, sans que cela ait empêché le rayonnement propre à toute présence spirituelle.

Pour décrire le Soufisme connu, et pour ainsi dire littéraire, dans toute sa complexité *de facto* et avec tous ses paradoxes, il faudrait tout un livre, tandis que, pour rendre compte du caractère nécessaire et partant minimal du Soufisme, quelques pages peuvent suffire. « La Doctrine (et la Voie) de l'Unité est unique (*Et-Tawhîdu wâhid*) » : cette formule classique énonce d'une manière concise l'essentialité, la primordialité et l'universalité de l'ésotérisme islamique aussi bien que de l'ésotérisme tout court ; et nous dirons même que toute la sapience — tout l'*Adwaita-Vedânta* si l'on veut — se trouve, pour l'Islam, contenu dans la seule *Shahâdah*, le double Témoignage de foi.

Avant d'entrer en matière, et afin de situer l'Islam dans l'ensemble du Monothéisme, nous tenons à relever ce qui suit : au point de vue de l'Islam, religion du primordial et de l'universel — analogiquement et principiellement parlant —, le Mosaïsme apparaît comme une sorte de pétrification, et le Christianisme au contraire comme un déséquilibre. En effet — toute question d'exagération ou de stylisation mise à part —, le Mosaïsme a la vocation d'être l'arche préservatrice de l'héritage à la fois abrahamique et sinaïtique, le ghetto du Dieu Un et Indivisible qui parle et qui agit, mais qui le fait seulement pour un Israël impénétrable et replié sur lui-même, et mettant tout l'accent sur le Pacte et l'obéissance ; tandis que la raison suffisante du Christianisme, du moins sous le rapport du mode spécifique, est d'être l'exception inouïe et explosive qui rompt la continuité du fleuve horizontal et extériorisant de l'humain par une irruption verticale et intériorisante du divin ; tout l'accent étant mis sur la vie sacramentelle et la pénitence. L'Islam, qui se veut abrahamien, donc primordial, entend réconcilier en son sein les oppositions, comme la substance résorbe les accidents sans pour autant en abolir les valeurs ; se référant à Abraham et par-là à Noé et à Adam, il entend remettre en valeur l'im-

mense trésor du pur monothéisme, d'où son accentuation de l'Unité divine et de la foi ; il dégage et fait revivre ce monothéisme dont l'israélisation et la christification avaient actualisé des potentialités particulières, mais mis en veilleuse la vertu substantielle. Toute l'inébranlable certitude et toute la puissance propulsive de l'Islam s'expliquent par-là, et ne peuvent s'expliquer autrement.

***

Le premier Témoignage de la foi (*Shahâdah*) comporte deux parties dont chacune est composée de deux mots : *lâ ilaha* et *illâ 'Llâh,* « point de divinité — sauf la (seule) Divinité ». La première partie, la « négation » (*nafy*), correspond à la Manifestation universelle, qui au regard du Principe est illusoire, tandis que la seconde partie, la « confirmation » (*ithbât*), correspond au Principe, qui est la Réalité et qui par rapport à la Manifestation est seul réel.

Et pourtant, la Manifestation possède une réalité relative, sans quoi elle serait pur néant ; complémentairement, il faut qu'il y ait dans l'ordre principal un élément de relativité, sans quoi cet ordre ne saurait être cause de la Manifestation, donc du relatif par définition ; c'est ce qu'exprime graphiquement le symbole taoïste du *Yin-Yang,* image de la réciprocité compensatoire. C'est-à-dire que le Principe comporte en deçà de son Essence une préfiguration de la Manifestation, laquelle rend possible cette dernière ; et la Manifestation de son côté comporte en son centre un reflet du Principe, sans quoi elle serait indépendante de ce dernier, ce qui est inconcevable, la relativité n'ayant aucune consistance par elle-même.

Or la préfiguration de la Manifestation dans le Principe — le Logos principiel — est représenté dans la *Shahâdah* par le mot *illâ* (« sauf » ou « si ce n'est »), tandis que le nom *Allâh* exprime le Principe en soi ; et le reflet du Principe — le Logos manifesté — est représenté à son tour par le mot *ilaha* (« divinité »), tandis que le mot *lâ* (« point de » ou « aucune ») se rapporte à la Manifestation comme telle, laquelle est

illusoire au regard du Principe et qu'on ne saurait par conséquent envisager en dehors ou séparément de lui.

C'est là la doctrine métaphysique et cosmologique du premier Témoignage, celui de Dieu (*lâ ilaha illâ 'Llâh*). La doctrine du second Témoignage, celui du Prophète (*Muhammadun Rasûlu 'Llah*), se réfère à l'Unité, non exclusive cette fois-ci, mais inclusive ; elle énonce, non la distinction, mais l'identité ; non le discernement, mais l'union ; non la transcendance, mais l'immanence ; non la discontinuité objective et macrocosmique des degrés de la Réalité, mais la continuité subjective et microcosmique de la Conscience une. Le second Témoignage est, non statique et séparatif comme le premier, mais dynamique et unitif.

Le second Témoignage n'envisage à rigoureusement parler — selon l'interprétation quintessentielle — que le Principe sous trois aspects hypostatiques, à savoir : le Principe manifesté (*Muhammad*), le Principe manifestant (*Rasûl*) et le Principe en soi (*Allâh*). Tout l'accent est mis sur l'élément intermédiaire, *Rasûl,* « envoyé » ; c'est cet élément, le Logos, qui relie le Principe manifesté au Principe en soi. Le Logos est « l'Esprit » (*Rûh*) dont on a dit qu'il n'est ni créé ni incréé, ou encore, qu'il est manifesté par rapport au Principe et non manifesté ou principiel par rapport à la Manifestation.

Le mot *Rasûl,* « Envoyé », marque une descente de Dieu vers le monde ; il implique également une « montée » de l'homme vers Dieu. Dans le cas du phénomène mohammédien, la descente est celle de la Révélation koranique (*laylat el-qadr*), et la montée est celle du Prophète lors du « Voyage nocturne » (*laylat el-mi'râj*) ; dans le microcosme humain, la descente est l'inspiration, et la montée est l'aspiration ; la descente est la grâce divine, tandis que la montée est l'effort humain, dont le contenu est le « souvenir de Dieu » (*dhikru 'Llâh*) ; d'où le nom *Dhikru 'Llâh* donné au Prophète (1).

(1) L'échelle de Jacob est une image du Logos, avec les anges qui descendent et qui montent ; Dieu apparaissant au haut de l'échelle, et Jacob se tenant au bas.

Les trois mots *dhâkir, dhikr, madhkûr* — c'est un ternaire classique en Soufisme — correspondent exactement au ternaire *Muhammad, Rasûl, Allâh : Muhammad* est l'invocant, *Rasûl* l'invocation, *Allâh* l'invoqué. Dans l'invocation, l'invocant et l'invoqué se rencontrent, de même que se rencontrent *Muhammad* et *Allâh* dans le *Rasûl,* ou dans la *Risâlah,* le Message (1).

L'aspect microcosmique du *Rasûl* explique le sens ésotérique de la « Bénédiction du Prophète » (*çalât 'alan-Nabî*), laquelle contient d'une part la « Bénédiction » proprement dite (*Çalât*) et d'autre part la « Paix » (*Salâm*), celle-ci se référant aux grâces stabilisantes, réceptives et « horizontales », et celle-là aux grâces vivifiantes, illuminatives et « verticales ». Or le « Prophète » est l'Intellect universel immanent; et le sens de la formule est d'éveiller en nous le Cœur-Intellect sous le double rapport de la réceptivité et de l'illumination ; de la Paix qui éteint et de la Vie qui régénère, par Dieu et en Dieu.

***

Le premier Témoignage de foi, qui se réfère *a priori* à la transcendance, comporte secondairement et nécessairement une signification selon l'immanence : dans ce cas, le mot *illâ,* « sauf » ou « si ce n'est », signifie que toute qualité positive, toute perfection, toute beauté appartient à Dieu ou même, en un certain sens « est » Dieu ; d'où le Nom divin « l'Extérieur » (*ezh-Zhâhir*) opposé complémentairement à « l'intérieur » (*el-Bâtin*) (2).

D'une manière analogue mais inverse, le second Témoignage, qui se réfère *a priori* à l'immanence, comporte secondairement et nécessairement une signification selon la transcendance : dans ce cas, le mot *Rasûl,* « Envoyé », signifie que la Manifestation — *Muhammad* — n'est que la trace du Principe, *Allâh ;* qu'elle n'est donc pas le Principe.

(1) Un autre ternaire ascendant est celui de *makhâfah, mahabbah, ma'rifah* : crainte, amour, connaissance. Modes à la fois simultanés et successifs, nous y reviendrons plus loin.

(2) Cette interprétation a donné lieu à l'accusation de panthéisme, à tort bien entendu puisque Dieu ne se réduit pas à l'extériorité ; c'est-à-dire, puisque l'extériorité n'exclut pas l'intériorité, pas plus que l'immanence n'exclut la transcendance.

Ces significations sous-entendues doivent accompagner les significations principales, en vertu du principe de la réciprocité compensatoire que nous avons signalée en parlant du premier Témoignage, et en évoquant à cet égard le symbole bien connu du *Yin-Yang.* Car la Manifestation n'est pas le Principe, tout en l'étant participativement sous le rapport de la «non-inexistence » ; et la Manifestation — le mot l'indique — est le Principe manifesté, mais sans pouvoir être le Principe en soi. La vérité unitive du second Témoignage ne peut être absente du premier Témoignage, pas plus que la vérité séparative du premier ne peut être absente du second.

Et de même que le premier Témoignage, qui a avant tout un sens macrocosmique et objectif, comporte aussi, par la force des choses, un sens microcosmique et subjectif, de même le second Témoignage, qui a avant tout un sens microcosmique et subjectif, comporte aussi, et nécessairement, un sens macrocosmique et objectif.

Les deux Témoignages culminent dans le Nom *Allâh,* qui étant leur essence les contient et d'une certaine manière les dépasse. Dans ce Nom *Allâh,* la première syllabe est brève, contractée, absolue, tandis que la seconde est longue, dilatée, infinie ; c'est ainsi que le suprême Nom contient ces deux mystères, l'Absoluité et l'Infinité, et par-là même l'effet extrinsèque de leur complémentarité, la Manifestation, comme l'indique ce *hadîth qudsî :* « J'étais un trésor caché et J'ai voulu être connu, donc J'ai créé le monde. » Puisque l'absolue Réalité comporte intrinsèquement la Bonté, la Beauté, la Béatitude (*Rahmah*), ou qu'elle est le Souverain Bien, elle comporte *ipso facto* la tendance à se communiquer, donc à rayonner ; c'est là l'aspect d'Infinité de l'Absolu ; et c'est cet aspect qui projette la Possibilité, l'Etre, dont surgissent le monde, les choses, les créatures.

Le Nom *Muhammad* est celui du Logos, qui se situe entre le Principe et la Manifestation ou entre Dieu

et le monde. Or le Logos, d'une part se trouve préfiguré dans le Principe, ce qu'exprime le mot *illâ* dans la première *Shahâdah*, et d'autre part se projette dans la Manifestation, ce qu'exprime le mot *ilaha* de la même formule. Dans le Nom *Muhammad*, tout l'accent et toute la fulgurante puissance se situent au centre, entre deux syllabes brèves, une initiale et une terminale, sans lesquelles cette accentuation ne serait pas possible ; c'est l'image sonore de la Manifestation victorieuse de l'Un.

***

Selon l'école *Wujûdiyah* (1), dire qu'« il n'y a pas de divinité (*ilaha*) si ce n'est la (seule) Divinité (*Allâh*) » signifie qu'il n'y a que Dieu, que par conséquent tout est Dieu, et que c'est nous, les créatures, qui voyons un monde multiple là où il n'y a que la Réalité une ; reste à savoir pourquoi les créatures voient l'Un en mode multiple, et pourquoi Dieu luimême, en tant qu'Il crée, légifère et juge, voit le multiple et non pas l'Un. La bonne réponse, c'est que la multiplicité est objective aussi bien que subjective — la cause de la contingence diversifiante étant dans chacun des deux pôles de la perception — et que la multiplicité ou la diversité est en réalité une subdivision, non du Principe divin bien entendu mais de sa projection manifestante, qui est la Substance existentielle et universelle ; la diversité ou la pluralité ne s'oppose donc pas à l'Unité, elle est dans celle-ci et non à côté d'elle. La multiplicité en tant que telle est l'aspect extérieur du monde ; or il faut regarder les phénomènes selon leur réalité intérieure, donc en tant que projection diversifiée et diversifiante de l'Un. La cause métacosmique du phénomène de la multiplicité est la Toute-Possibilité, qui coïncide par définition avec l'Infini ; celui-ci étant un caractère intrinsèque de l'Absolu. Le divin Principe, étant le Souve-

(1) Le monisme ontologique d'Ibn Arabî. A noter que même en Islam cette école ne saurait avoir le monopole de la métaphysique unitive, en dépit du prestige de son fondateur.

rain Bien, tend par-là même à rayonner, donc à se communiquer ; à projeter ou à expliciter toutes les « possibilités du Possible ».

Qui dit rayonnement, dit éloignement, donc affaiblissement progressif ou obscurcissement, ce qui explique le phénomène privatif — et en fin de compte subversif — de ce que nous appelons le mal ; nous l'appelons ainsi avec raison et conformément à sa nature, et non à cause d'un point de vue particulier, voire arbitraire. Mais le mal, sous peine de n'être pas possible, doit avoir une fonction positive dans l'économie de l'univers, et cette fonction est double : il y a tout d'abord la manifestation contrastante, c'est-à-dire la mise en lumière du bien par son contraire, car distinguer un bien d'un mal est une façon de mieux comprendre la nature du bien (1); il y a ensuite la collaboration transitoire, c'est-à-dire que le rôle du mal est aussi de concourir à la réalisation du bien (2). Il est en tout cas absurde d'affirmer que le mal est un bien puisqu'il est « voulu de Dieu » et parce que Dieu ne peut vouloir que le bien ; le mal reste toujours le mal sous le rapport de son caractère privatif ou subversif qui le définit, mais il est indirectement un bien par les facteurs suivants : par l'existence qui le détache pour ainsi dire du néant et le fait participer, avec tout ce qui existe, à la Réalité divine, la seule qui soit ; par les qualités ou facultés superposées, qui en tant que telles gardent toujours leur caractère positif ; et ensuite, nous l'avons dit, par la fonction contrastante à l'égard du bien et le concours indirect prêté à la réalisation du bien.

(1) A première vue, on pourrait penser que cette mise en valeur n'est qu'un facteur secondaire parce que circonstanciel, mais il n'en est rien puisqu'il s'agit ici de l'opposition quasi principielle de phénomènes — ou de catégories de phénomènes — et non de confrontations accidentelles. La « contrastation » qualitative est, en effet, un principe cosmique et non une question de rencontres ou de comparaisons.

(2) Le mal sous son aspect de souffrance concourt à l'épanouissement de la Miséricorde qui, pour être plénière, doit pouvoir sauver dans toute l'étendue de ce verbe ; c'est-à-dire que l'Amour divin dans sa dimension de compassion illimitée implique le mal dans sa dimension de misère abyssale ; ce dont témoignent les Psaumes et le Livre de Job, et ce dont la solution ultime et quasi absolue est l'Apocatastase, qui réintègre tout dans le Souverain Bien.

Envisager le mal sous le rapport de la Causalité cosmogonique, c'est le regarder du même coup et *a priori* sous celui de la Possibilité universelle : si le Rayonnement manifestant se trouve nécessairement préfiguré dans l'Etre divin, les conséquences privatives du Rayonnement doivent l'être également en quelque manière ; non en tant que telles bien entendu, mais en tant que fonctions « punitives » — moralement parlant — relevant essentiellement de la Puissance et de la Rigueur, et rendant manifeste par conséquent la « négation » (*nafy*) de la *Shahâdah,* à savoir l'exclusivité de l'Absolu. Ce sont ces fonctions qu'expriment les Noms divins terribles, tels que « Celui qui contracte, resserre, arrache (*El-Qâbid*) », « ... qui venge (*El-Muntaqim*) », « ... qui donne le mal (*Ed-Dârr*) », et plusieurs autres (1) ; fonctions tout extrinsèques, car : « En vérité, Ma Clémence (*Rahmah*) précède ma Colère (*Ghadab*) », comme le déclare l'inscription sur le Trône d'*Allâh;* « précède », donc « prime », et « annule » en dernière analyse. Les fonctions divines terribles se reflètent d'ailleurs, tout comme les généreuses, dans les créatures, soit positivement par analogie, soit négativement par opposition ; car la sainte colère est autre chose que la haine, comme l'amour noble est autre chose que la passion aveugle.

Nous ajouterons que la fonction du mal est de permettre ou d'introduire la manifestation de la divine Colère, ce qui signifie que celle-ci crée en quelque sorte le mal en vue de sa propre manifestation ontologiquement nécessaire : s'il y a Rayonnement universel, il y a, en vertu de la même nécessité, à la fois phénomène du mal et manifestation de la Rigueur ; puis victoire du Bien, donc manifestation éminemment compensatoire de la Clémence. Nous pourrions dire également, très elliptiquement, que le mal est l'« existence de l'inexistant » ou la « possibilité de l'impossible » ; cette possibilité paradoxale étant exigée en quelque sorte par l'illimitation de la Toute-Possibilité, laquelle ne peut exclure même le néant, pourtant nul en soi, mais « concevable » existentiellement aussi bien qu'intellectuellement.

(1) La doctrine védantine discerne dans le pôle substantiel ou féminin (*Prakriti*) de l'Etre, trois tendances, une ascendante et lumineuse (*Sattwa*), une autre expansive et ignée (*Rajas*) et une troisième descendante et obscure (*Tamas*) ; cette dernière ne saurait être en soi le mal, mais elle le préfigure indirectement et l'engendre sur certains plans ou dans certaines conditions.

Quiconque discerne et contemple Dieu, d'abord en mode conceptuel et ensuite dans le Cœur, le verra finalement aussi dans les créatures, de la manière que permet leur nature et non autrement. De là vient, d'une part, la charité envers le prochain et, d'autre part, le respect même envers les objets inanimés, toujours dans la mesure qu'exigent ou permettent leurs qualités et leurs défauts, car il s'agit, non de s'illusionner, mais de comprendre la nature réelle des créatures et des choses (1). Etre juste et, suivant les cas, être plus charitable que juste, et aussi, traiter les choses en conformité de leur nature et non avec une inadvertance profanatrice : c'est là la manière la plus élémentaire de voir Dieu partout, et c'est aussi sentir que nous sommes partout vus de Dieu ; et comme dans la charité il n'y a pas de lignes de démarcation rigoureuses, nous dirons qu'il vaut mieux être un peu trop charitable que de ne l'être pas assez (2).

*
**

Chaque verset du Koran, s'il n'est pas métaphysique ou mystique par lui-même, comporte à côté de son sens immédiat une signification que relève de l'un ou de l'autre de ces deux domaines ; ceci n'autorise certes pas à mettre à la place d'une signification sous-jacente une interprétation arbitraire et forcée, car ni le zèle ni l'ingéniosité ne sauraient remplacer les intentions réelles du Texte, qu'elles soient directes ou indirectes, essentielles ou secondaires. — « Conduis-nous sur la

(1) C'est dans ce contexte que se situe également l'amour de la beauté et le sens du sacré.

(2) D'après le Koran, Dieu récompense les mérites bien davantage qu'Il ne punit les fautes, et Il pardonne celles-ci plus volontiers à cause d'un petit mérite, qu'Il ne diminue une récompense à cause d'une petite faute ; selon les mesures de Dieu, non les nôtres.

voie droite » : ce verset se rapporte tout d'abord à la rectitude dogmatique, rituelle et morale, mais il ne peut pas ne point se rapporter également, et plus particulièrement, à la voie de gnose; par contre, quand le Koran institue une règle quelconque ou qu'il relate tel incident, aucune signification supérieure ne s'impose d'une manière nécessaire, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit exclue *a priori*, pourvu que le symbolisme soit plausible. Il va sans dire que la science exégétique (*ilm el-uçul*) des théologiens, avec sa classification des catégories explicatives, ne tient pas compte — et c'est son droit — des libertés de la lecture ésotériste.

Un point dont nous devons rendre compte ici, et ne serait-ce qu'en le mentionnant, est le caractère discontinu, allusif et elliptique du Koran : il est discontinu comme l'est son mode de révélation ou de « descente » (*tanzîl*) ; et il est allusif et partant elliptique par son parabolisme qui s'insinue dans des détails secondaires, et d'autant plus paradoxaux que leur intention reste indépendante du contexte. Au demeurant, c'est un fait que les Arabes, et avec eux les arabisés, affectent la discontinuité isolante et accentuante, l'allusion, l'ellipse, la tautologie et l'hyperbolisme ; tout ceci semble avoir ses racines dans certaines données de la vie nomade avec ses alternances, ses mystères et ses nostalgies (1).

(1) Pour ce qui est de l'ellipsisme allusif, en voici des exemples : Salomon arrive avec toute son armée dans la « vallée des fournis », et l'une d'elles dit aux autres : « O fourmis, entrez dans vos demeures, afin que Salomon avec ses troupes ne vous écrasent pas sans le savoir. » Le sens est, premièrement, que même le meilleur des monarques, dans la mesure même où il est puissant, ne peut empêcher des injustices commises en son nom ; et deuxièmement, que les petits en face des grands doivent veiller à leur propre sécurité en restant dans un anonymat modeste et discret, et cela non à cause d'une malice volontaire de la part des grands, mais en raison d'une situation inévitable ; la prière subséquente de Salomon exprime la gratitude envers Dieu, qui donne toute puissance, et l'intention d'être juste, de « faire le bien ». Ensuite, Salomon ayant inspecté ses troupes, constate que la huppe, dont l'importante fonction est de découvrir les points d'eau, était absente, et il dit : « En vérité, je la punirai avec un châtiment sévère ou je l'abattrai, à moins qu'elle ne m'apporte une excuse valable » ; l'enseignement qui se glisse ici dans le récit général, est qu'il est grave de manquer sans motif sérieux au devoir d'une fonction, les degrés de gravité s'exprimant par ceux du châtiment. Enfin, la huppe ayant raconté qu'elle a vu la reine de Saba, adoratrice du soleil, Salomon lui dit : « Nous voulons voir si tu dis la vérité ou si tu ments » ; pourquoi cette méfiance ? Pour relever que le chef doit vérifier les dires de ses subordonnés, non parce qu'ils sont menteurs, mais parce qu'ils peuvent l'être ; mais la méfiance du roi s'explique aussi par le caractère extraordinaire du rapport et comporte par-là un hommage indirect à la splendeur du royaume de Saba. Autant d'enseignements psychologiques, sociaux et politiques insérés dans l'histoire de la rencontre entre Salomon et la Reine Bilqîs (*Sourate des Fourmis*, 18, 21, 27); que ces incidents puissent avoir aussi des significations profondes, nous n'avons aucun motif d'en douter, sans pour autant vouloir abolir la distinction entre les interprétations qui sont nécessaires et celles qui sont possibles seulement. Ajoutons, en ce qui concerne nos présentes citations, qu'il est tout à fait dans la ligne de l'Islam de mentionner — explicitement ou implicitement — des détails pratiques qui, à première vue, semblent évidents, et de fournir ainsi des points de référence pour les situations les plus diverses de la vie individuelle et collective ; la Sounna en fait abondamment foi.

Considérons maintenant les « signes » koraniques en eux-mêmes. Les versets suivants, et bien d'autres encore, ont une portée ésotérique sinon toujours directe, du moins certaine et partant légitime ; ou, plus précisément, chaque verset a plusieurs significations de ce genre, et ne serait-ce qu'en raison de la différence entre la perspective d'amour et celle de gnose, ou entre la doctrine et la méthode.

« Dieu est la Lumière des cieux et de la terre » (l'Intellect à la fois « céleste » et « terrestre » = principiel ou manifesté, macrocosmique ou microcosmique, le Soi transcendant ou immanent) » (*Sourate de la Lumière*, 35) ; « Et à Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident ; où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu » (*Sourate de la Vache*, 115) ; « Il est le Premier et le Dernier et l'Extérieur (l'Apparent) et l'Intérieur (le Caché), et Il connaît infiniment toute chose » (*Sourate du Fer*, 3) ; « C'est Lui qui a fait descendre la profonde Paix (*Sakînah* = la Tranquillité par la Présence divine) dans les cœurs (le cœur étant soit l'âme profonde soit l'intellect) des croyants, afin d'ajouter une foi à leur foi (allusion à l'illumination se superposant à la croyance ordinaire) » (*Sou-*

rate de la Victoire, 4) ; « En vérité, nous sommes à Dieu et en vérité, nous retournerons à lui » (*Sourate de la Vache*, 152) ; « Et Dieu appelle vers la maison de la Paix et conduit qui Il veut (qui est qualifié) sur la Voie droite (ascendante) » (*Sourate Yûnus*, 25); « Ceux qui croient et dont les cœurs s'apaisent par le souvenir (la mention = l'invocation) de Dieu ; n'est-ce pas par le souvenir de Dieu que les cœurs s'apaisent ? » (*Sourate du Tonnerre*, 28) ; « Dis : *Allâh* ; puis laisse-les à leurs vains discours » (*Sourate du Bétail*, 91); « O hommes, vous êtes les pauvres (*fuqarâ'* de *faqîr*) vers Dieu, et Dieu est le Riche (*el-Ghaniy* = l'Indépendant), l'universellement Loué (toute qualité cosmique se référant à lui et témoignant de lui) » (*Sourate du Créateur*, 15) ; « Et l'au-delà (la nuit principielle) est meilleur pour toi que l'ici-bas (le monde phénoménal) » (*Sourate de l'Aurore*, 4) ; « Et adore Dieu jusqu'à ce que te vienne la Certitude (métaphysique, la gnose) » (*Sourate du Rocher*, 99).

Nous avons cité ces versets à titre d'exemples, sans entreprendre à expliciter les sous-entendus proprement ésotériques que recouvrent leurs symbolismes respectifs. Mais il n'y a pas que les versets du Koran qui importent en Islam, il y a aussi les paroles (*ahâdîth*) du Prophète, lesquelles obéissent aux mêmes lois et dans lesquelles Dieu parle parfois à la première personne ; une sentence de cette catégorie, que nous avons déjà rapportée plus haut à cause de son importance doctrinale, est la suivante : « J'étais un trésor caché et J'ai voulu être connu, donc J'ai créé le monde. » Ou celle-ci, où le Prophète parle par lui-même, et que nous avons citée également : « La vertu spirituelle (*ihsân* = bien-agir), c'est que tu adores Dieu comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit. »

Une formule-clef pour le Soufisme est ce célèbre *hadîth*, où Dieu parle par la bouche de l'Envoyé : « Mon serviteur cherche sans cesse à s'approcher de Moi par des dévotions librement accomplies (1), jusqu'à ce que Je l'aime ; et quand Je l'aime, Je suis l'Ouïe par laquelle il entend et la Vue par laquelle il voit, la Main avec laquelle il combat et le Pied sur lequel il marche. » C'est ainsi que le Sujet absolu, le Soi, pénètre dans le sujet contingent, le moi, et que celui-ci se réintègre dans celui-là ; et c'est là le principal thème de l'ésotérisme. Les « dévotions librement accomplies » culminent dans le « Souvenir de Dieu » ou s'identifient d'emblée avec lui, d'autant que la raison d'être profonde de tout acte religieux est ce souvenir, qui en dernière analyse est la raison d'être même de l'homme.

Mais revenons au Koran : l'élément quasi « eucharistique » dans l'Islam — c'est-à-dire l'élément « nourriture céleste » — est la lecture psalmodiée du Livre; la Prière canonique en est le minimum obligatoire, mais elle contient, comme par compensation, un texte qui est considéré comme équivalant au Koran entier, à savoir la *Fâtihah*, la « Sourate qui ouvre ». Ce qui importe dans le rite de la lecture ou de la récitation du Livre révélé, ce n'est pas seulement la compréhension du mot à mot, c'est aussi, et presque indépendemment de cette compréhension, l'assimilation de la magie du Livre, soit par élocution, soit par audition, avec l'intention de se pénétrer pieusement de la Parole divine (*Kalâmu 'Llâh*) en tant que telle et par conséquent en oubliant et le monde et le moi (1). L'oraison jaculatoire — le *Dhikr* — a en principe la valeur et la vertu d'une synthèse de la récitation koranique, au double point de vue du contenu doctrinal et de la « Présence réelle ».

*
**

Les sentences mohammédiennes comportent parfois des jugements qui peuvent paraître excessifs, ce

(1) Le Soufisme exotérisant, qui prolonge et intensifie la *Sharî'ah*, déduit de ce passage la multiplication des pratiques pieuses, tandis que le Soufisme centré sur la gnose en déduit la fréquence du rite quintessentiel, du *Dhikr*, en accentuant sa qualité contemplative et non son caractère d'acte méritoire. Rappelons toutefois qu'en fait il n'y a pas de ligne de démarcation rigoureuse entre les deux conceptions, bien que cette ligne existe de droit et puisse toujours s'affirmer.

(1) Il arrive que des Musulmans non arabes, qui ignorent dans une large mesure la langue du Koran, récitent ou lisent des parties du Livre pour bénéficier de sa *barakah*, ce qui est considéré comme parfaitement valide.

qui nous amène à donner la précision suivante. On a reproché à Ibn Arabî d'avoir placé les Sages au-dessus des Prophètes ; à tort, car il estimait que tous les Prophètes sont également des Sages, mais que leur qualité de sagesse primait celle de prophétie. Le Sage, en effet, transmet des vérités telles qu'il les perçoit, tandis que le Prophète en tant que tel transmet un Vouloir divin qu'il ne perçoit pas spontanément et qui le détermine d'une façon morale et quasi existentielle ; le Prophète est donc passif dans sa fonction réceptive, tandis que le Sage est actif par le discernement, bien que sous un autre rapport la Vérité soit reçue passivement, comme inversement et compensatoirement le Vouloir divin confère au Prophète une attitude active. Et voici où nous voulons en venir : quand un Prophète proclame un point de vue dont on perçoit sans peine la limitation soit à partir d'un autre système religieux soit à partir d'une perception de la nature des choses, il le fait parce qu'il incarne alors tel Vouloir divin ; par exemple, il y a un Vouloir divin qui, à l'égard de telle mentalité, inspire les images sacrées, comme il y a un autre Vouloir divin qui, à l'égard de telle autre mentalité, proscrit les images ; quand le Prophète arabe, déterminé par ce second Vouloir, proscrit les arts plastiques et anathématise les artistes, il le fait, non en fonction d'une opinion reçue ni d'une intellection personnelle, mais sous l'effet du Vouloir divin qui s'empare de lui et fait de lui son instrument ou son porte-parole.

Tout ceci soit dit pour expliquer l'« étroitesse » de certaines prises de position de la part des fondateurs de religion. Le Prophète en tant que Sage a accès à toutes les vérités, mais il y en a qui ne s'actualisent pas concrètement dans son esprit ou qu'il met entre parenthèses, à moins qu'une cause occasionnelle le fasse changer d'attitude, ce qui dépend de la Providence et non du hasard. Le Prophète, de par sa nature, ne dément pas en tant que Sage ce qu'il doit personnifier en tant que Prophète, sauf dans quelques cas exceptionnels dont Dieu seul est juge.

***

Le double Témoignage est le premier et le plus important des cinq « Piliers de la Religion » (*arkân ed-Dîn*). Les autres n'ont de sens qu'en fonction de lui, et ce sont : la Prière canonique (*Çalât*) ; le Jeûne du Ramadan (*Çiyâm*) ; l'Aumône (*Zakât*) ; le Pèlerinage (*Hajj*). L'ésotérisme de ces pratiques n'est pas seulement dans leur symbolisme initiatique évident, il est aussi dans le fait que nos pratiques sont ésotériques dans la mesure où nous le sommes, d'abord par notre compréhension de la Doctrine et ensuite par notre assimilation de la Méthode (1) ; ces deux éléments se trouvant contenus, précisément, dans le double Témoignage. La Prière marque la soumission de la Manifestation au Principe ; le Jeûne est le détachement par rapport aux désirs, donc au moi ; l'Aumône est le détachement par rapport aux choses, donc au monde ; le Pèlerinage enfin est le retour au Centre, au Cœur : au Soi. On ajoute parfois un sixième Pilier, la Guerre sainte : c'est le combat contre l'âme profane au moyen de l'arme spirituelle ; c'est donc, non la Guerre sainte qui est extérieure et « plus petite » (*açghar*), mais celle qui est intérieure et « plus grande » (*akbar*), selon un *hadîth*. L'initiation islamique est en effet un pacte avec Dieu en vue de cette Guerre sainte « plus grande » ; le combat est livré au moyen du *Dhikr* et sur la base du *Faqr*, de la « Pauvreté » intérieure ; d'où le nom de *faqîr* donné à l'initié.

Parmi les « Piliers de la Religion », la Prière a ceci de particulier qu'elle a une forme précise et qu'elle comporte des positions corporelles qui, étant des symboles, ont forcément des significations propres à l'ésotérisme ; mais ces significations sont simplement explicatives, elles n'entrent pas consciemment et opérativement dans l'accomplissement du rite, lequel exige seulement la conscience sincère des formules et la pieuse intention des mouvements. La raison d'être de la Prière canonique est dans le fait que l'homme reste toujours un interlocuteur individuel en face de

(1) Laquelle comporte essentiellement les vertus, car il n'y a pas de voie qui se borne à un *yoga* abstrait et en quelque sorte inhumain ; le Soufisme, précisément, en est une des preuves les plus patentes.

Dieu et qu'il n'a pas à être autre chose ; quand Dieu veut que nous lui parlions, Il n'accepte pas de notre part une méditation métaphysique. Quant aux significations des mouvements de la Prière, tout ce que nous en dirons ici est que les positions verticales expriment notre dignité de vicaire (*khalîfah*) déiforme et libre, et que les inclinaisons au contraire manifestent notre petitesse de « serviteur » (*'abd*) de créature dépendante et limitée (1) ; l'homme doit avoir conscience des deux côtés de son être, lui qui est fait de terre et d'esprit.

*
**

Pour d'évidentes raisons, le Nom *Allâh* est la quintessence de la Prière, comme il est la quintessence du Koran ; contenant d'une certaine manière tout le Koran, il contient par là même la Prière canonique, qui est la première sourate du Koran, « celle qui ouvre » (*El-Fâtihah*). En principe, le Nom suprême (*el-Ism el-a'azham*) contient même toute la religion et toutes les pratiques qu'elle exige, et il pourrait par conséquent les remplacer (2) ; mais en fait, ces pratiques contribuent à l'équilibre de l'âme et de la société, ou plutôt elles les conditionnent.

---

(1) Les gestes de l'ablution rituelle (*wudû'*), sans laquelle l'homme n'est pas en état de prière, constituent diverses purifications en quelque sorte psychosomatiques. L'homme pèche avec les membres du corps, mais la racine du péché est dans l'âme.

(2) « Le souvenir (*dhikr*) est la règle la plus importante de la religion... la Loi ne nous a été imposée et les rites du culte ordonnés qu'à seule fin d'établir le souvenir de Dieu (*dhikru 'Llâh*). Le Prophète a dit : La circumambulation (*tawâf*) autour de la Maison Sacrée, les allées et venues entre (les collines) Çafâ et Marwah et le lancement des cailloux (sur trois piliers symbolisant le diable), ne furent ordonnés qu'en vue du souvenir de Dieu. — Et Dieu lui-même a dit (dans le Koran) : Souvenez-vous de Dieu auprès du Monument sacré. — Nous savons ainsi que le rite qui consiste à s'arrêter là, fut ordonné en vue du souvenir et non spécialement à cause du monument lui-même, de même que la station à Mouna fut ordonnée pour le souvenir et non à cause de la vallée... En outre, Il (Dieu) a dit au sujet de la prière rituelle : Accomplis la prière en souvenir de Moi. — En un mot, notre

Dans plusieurs passages, le Koran enjoint les fidèles à se souvenir de Dieu, donc à l'invoquer, et à répéter souvent son Nom. De même, le Prophète a dit : « Il vous incombe de vous souvenir de votre Seigneur (de l'invoquer). » Il a dit aussi : « Il y a un moyen pour polir toute chose, et qui enlève la rouille ; et ce qui polit le cœur, c'est l'invocation d'*Allâh* ; et il n'y a pas d'acte qui éloigne autant du châtiment de Dieu que cette invocation. » Les Compagnons (du Prophète) dirent : « Le combat contre les infidèles est-il pareil à cela ? » Il répondit : « Non, même lorsqu'on combat jusqu'à ce que l'épée soit brisée. » Et il dit encore, à une autre occasion : « Ne dois-je pas vous enseigner une action qui est meilleure pour vous que le combat contre les infidèles? » Les Compagnons dirent : « Si, enseigne-la nous. » Le Prophète dit : « Cette action est l'invocation d'*Allâh*. »

Le *Dhikr*, qui implique le combat spirituel puisque l'âme tend naturellement vers le monde et les passions, coïncide avec le *Jihâd*, la Guerre sainte (1) ; l'initiation islamique — nous l'avons dit plus haut — est un pacte en vue de cette Guerre ; un pacte avec le Prophète et avec Dieu. Le Prophète, au retour d'une bataille, a déclaré : « Nous sommes revenus de la Guerre sainte plus petite (accomplie par l'épée) vers la Guerre sainte plus grande (accomplie par l'invocation). »

---

accomplissement des rites est considéré comme ardent ou tiède selon le degré de notre souvenir de Dieu pendant que nous les accomplissons. Ainsi, quand on demanda au Prophète quels zélateurs recevraient la plus grande récompense, il répondit : Ceux qui se seront le plus souvenus de Dieu. — Puis, quand on lui demanda quels jeûneurs recevraient la plus grande récompense, il répondit : Ceux qui se seront le plus souvenu de Dieu. — Et quand la prière, l'aumône, le pèlerinage et les donations charitables furent mentionnés, il dit chaque fois : Le plus riche en souvenir de Dieu est le plus riche en récompense. » (Le Cheikh Ahmed El-Alaoui dans son traité *Al-Qawl el-Ma'rûf*.)

(1) « Et combattez pour Dieu, car ce combat lui est dû (*haqqa jihâdihi*)... » (*Sourate du Pèlerinage*, 78).

Le *Dhikr* contient toute la Loi (*Sharî'ah*) et il est la raison d'être de toute la Loi (1) ; c'est ce qu'énonce ce verset du Koran : « En vérité la prière (la pratique exotérique) empêche l'homme de commettre ce qui est honteux (avilissant) et blâmable ; et certes, le souvenir de Dieu (son invocation, la pratique ésotérique) est plus grand » (*Sourate de l'Araignée*, 45) (2). La formule « le souvenir de Dieu est plus grand » ou « la chose la plus grande » (*wala-dhikru 'Llahi akbar*) évoque et paraphrase cette formule de la Prière canonique : « Dieu est plus grand » ou « le plus grand » (*Allâhu akbar*) et indique par là un rapport mystérieux entre Dieu et son Nom ; elle indique également une certaine relativité — au point de vue de la gnose — des rites extérieurs, pourtant indispensables en principe et dans la plupart des cas. Dans cet ordre d'idées, nous pourrions encore citer le *hadîth* suivant : un des Compagnons dit au Prophète : « O Envoyé de Dieu, les prescriptions de l'Islam sont trop nombreuses pour moi ; dis-moi donc quelque chose à quoi je puisse me cramponner. » Le Prophète répondit : « Que ta langue soit toujours souple (en mouvement) par la mention (le souvenir) de Dieu. » Ce *hadîth*, comme le verset que nous venons de citer, énonce par allusion (*ishârah*) le principe de l'inhérence de toute la *Sharî'ah* dans le seul *Dhikr*.

« Certes, vous avez dans l'Envoyé de Dieu un bel exemple pour celui qui espère en Dieu et dans le Jour dernier et se souvient beaucoup de Dieu. » (*Sourate des Confédérés*, 21). « Celui qui espère en Dieu » : c'est celui qui accepte le Témoignage, la *Shahâdah*, non seulement avec la pensée, mais aussi avec le cœur ; c'est ce qu'exprime le mot « espère ». Or la foi en Dieu implique par voie de conséquence aussi celle en nos fins dernières ; et agir en conséquence, c'est quintessentiellement « se souvenir de Dieu » ;

(1) C'est là le point de vue de toutes les disciplines invocatoires, telles le *japa-yoga* hindou ou le *nembutsu* (*buddhânusmriti*) amidiste. Ce *yoga* se rencontre dans le *jnâna* aussi bien que dans la *bhakti* : « Répète le Nom sacré de la Divinité », dit Shankarâchârya dans un de ses hymnes.

(2) « Dieu et son Nom sont identiques », comme disait Râmâkrishna ; et il ne fut certes pas le seul ni le premier à le dire.

c'est fixer l'esprit sur le Réel au lieu de le dissiper dans l'illusoire ; et c'est trouver la paix dans cette fixation, selon ce verset que nous avons cité plus haut : « N'est-ce pas par le souvenir de Dieu que les cœurs s'apaisent ? »

« Dieu affermit ceux qui croient par la Parole ferme, dans la vie de ce monde et dans l'au-delà. » (*Sourate Ibrâhîm*, 27). La « Parole ferme » (*el-qawl eth-thâbit*) est soit la *Shahâdah*, le Témoignage, soit l'*Ism*, le Nom, le caractère de la *Shahâdah* étant *a priori* intellectuel ou doctrinal, et celui de l'*Ism*, existentiel ou alchimique ; mais non d'une manière exclusive, car chacune des deux Paroles divines participe de l'autre, le Témoignage étant à sa manière un Nom divin et le Nom étant implicitement un Témoignage doctrinal. Par ces deux Paroles, l'homme s'enracine dans l'Immuable, dans l'ici-bas comme dans l'au-delà. La « fermeté » de la Parole divine se réfère quintessentiellement à l'Absolu, qui en langage islamique est l'Un ; aussi la partie affirmative de la *Shahâdah* — les mots *illâ 'Llâh* — est-elle appelée « affermissement » (*ithbât*), ce qui indique la réintégration dans l'immuable Unité.

Toute la doctrine du *Dhikr* ressort de ces mots : « Et souvenez-vous de Moi (*Allâh*), Je me souviendrai de vous (*Fadhkurûnî adhkurkum*) » (*Sourate de la Vache*, 152). C'est la doctrine de la réciprocité mystique, telle qu'elle apparaît dans cette formule de l'Eglise primitive : « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu » ; l'Essence est devenue forme afin que la forme devienne Essence. Ce qui présuppose dans l'Essence la potentialité formelle, et dans la forme l'immanence mystérieuse de la Réalité essentielle ; l'Essence unit parce qu'elle est une.



Toute voie comporte des étapes successives qui peuvent être en même temps des modes simultanés ; ce sont les « stations » (*maqâmat*, singulier : *maqâm*) du Soufisme. Les stations fondamentales sont au nombre de trois : la « Crainte » (*Makhâfah*), l'« Amour » (*Mahabbah*) et la « Connaissance » (*Ma'rifah*) ; le

nombre en principe indéterminé des autres stations s'obtient par la subdivision des trois stations fondamentales, soit que le ternaire se reflète dans chacune d'elles, soit que chacune se polarise en deux stations complémentaires, dont chacune peut à son tour comporter divers aspects, et ainsi de suite. Au demeurant, les « stations » se manifestent aussi comme des « états » (*ahwâl*, singulier : *hâl*) passagers qui en sont des anticipations, ou qui font participer telle station acquise à telle autre station encore inexplorée.

Que chacun des trois modes fondamentaux de la perfection ou de la voie se répète ou se reflète dans les deux autres modes nous paraît évident et facile à imaginer ; nous ne chercherons donc pas à décrire ici ces réverbérations réciproques. Par contre, nous devons rendre compte d'une subdivision qui ne s'explique pas par elle-même, et qui résulte de la bipolarisation de chaque mode en raison de la loi universelle de complémentarité ; celle-ci s'exprime par exemple, et fondamentalement, par les Noms divins « l'Immuable » (*El-Qayyûm*) et « le Vivant » (*El-Hayy*). Ainsi, nous distinguerons dans la *Makhâfah* un pôle statique, l'Abstention ou le Renoncement (*Zuhd*), et un pôle dynamique, l'Accomplissement ou l'Effort (*Jahd*) ; le premier pôle réalisant la « Pauvreté » (*Faqr*), sans laquelle il n'y a pas d'œuvre valable, et le second effectuant le « Souvenir » (*Dhikr*), qui est l'œuvre par excellence et qui contient éminemment toutes les œuvres ; non au point de vue des nécessités ou opportunités terrestres, mais à celui de l'exigence divine fondamentale.

Dans la *Mahabbah* également, il y a lieu de distinguer entre un pôle statique ou passif et un pôle dynamique et actif : le premier est le Contentement (*Ridâ*) ou la Gratitude (*Shukr*), et le second, l'Espérance (*Rajâ'*) ou la Confiance (*Tawakkul*). Celle-ci implique d'ailleurs la Générosité (*Karam*), comme le Contentement de son côté implique ou exige la Patience (*Çabr*); ces vertus sont forcément relatives, donc conditionnelles, sauf envers Dieu (1).

(1) Nous ne donnons ici des vertus — ou des « stations » — que les « archétypes » ou les « clefs », lesquels résument leurs multiples dérivations. La *Risâlah* de Qushairî ou les *Mahâsin el-Majâlis* d'Ibn El-Arîf, et d'autres traités de ce genre, contiennent des énumérations et analyses de ces subdivisions, lesquelles ont été étudiées par divers arabisants.

La *Ma'rifah*, elle, comporte un pôle objectif qui se réfère à la transcendance et un pôle subjectif qui se réfère à l'immanence : d'une part il y a la « Vérité » (*Haqq*) ou le Discernement de l'Un (*Tawhîd*), et d'autre part le « Cœur » (*Qalb*) ou l'Union avec l'Un (*Ittihâd*).

Les trois formules du rosaire soufi retracent les trois degrés ou plans fondamentaux : la « Demande de pardon » (*Istighfâr*) correspond à la « Crainte » ; la « Bénédiction du prophète » (*Çalât 'alan-Nabî*), à l' « Amour » ; le « Témoignage de foi » (*Shahâdah*), à la « Connaissance ». Les plans supérieurs incluent toujours les plans inférieurs, tandis que ceux-ci préfigurent ou anticipent ceux-là, ou s'ouvrent sur eux ; car la Réalité est une, dans l'âme comme dans l'Univers. Au demeurant, l'Action rejoint l'Amour dans la mesure où elle est désintéressée ; et elle rejoint la Connaissance dans la mesure où elle s'accompagne de la conscience de ce que Dieu est le véritable Agent; et de même pour l'Abstention, le *vacare Deo*, qui lui aussi ne saurait avoir sa source qu'en Dieu, en ce sens que la vacuité mystique prolonge le Vide principiel.

En fait, le Soufisme classique a tendance à vouloir obtenir des résultats cognitifs par des moyens volitifs, plutôt que de vouloir obtenir des résultats volitifs par des moyens cognitifs, c'est-à-dire par des évidences intellectuelles (1) ; les deux attitudes doivent en réalité se combiner, d'autant que dans l'Islam le mérite suprême et décisif est l'acceptation d'une vérité et non une attitude morale. Incontestablement, les vertus profondes prédisposent à la Connaissance et peuvent même, dans les cas d'héroïcité, en déclencher l'éclat, mais il est vrai aussi, pour dire le moins, que la Vérité bien assimilée produit les vertus, dans la me-

(1) Comme l'entendaient les meilleurs des Grecs, le mot « philosophie » impliquant chez eux la vertu par la sagesse.

sure même de cette assimilation ou, ce qui revient au même, de cette qualification.

***

Le Koran cite à maintes reprises les noms des Prophètes antérieurs et relate leurs histoires, ce qui doit avoir une signification pour la vie sipritellle, comme le Koran l'indique d'ailleurs. Il arrive en effet qu'un Soufi se rattache, dans le cadre même de la Voie mohammédienne — qui par définition est la sienne — à tel Prophète préislamique ; c'est-à-dire que le Soufi se place sous le symbole, l'influence, la direction affective, d'un Prophète qui personnifie une vocation congéniale. L'Islam voit dans le Christ — Seyyidnâ Aïssa — la personnification du renoncement, de l'intériorisation, de la sainteté contemplative et solitaire, de l'Union ; et plus d'un Soufi s'est réclamé consciemment de cette filiation spirituelle.

La série des grands Prophètes sémitiques comprend une seule femme, Seyyidatnâ Maryam ; sa dignité prophétique — mais non légiférante — ressort de la manière dont le Koran la présente, et aussi du fait qu'elle est mentionnée, dans la *Sourate des Prophètes*, avec d'autres Envoyés. Maryam incarne la pureté inviolable à laquelle se joint la fécondation divine (1) ; elle personnifie également la retraite spirituelle et l'abondance de grâces (2) ; et d'une façon toute générale et *a priori* la Féminité céleste, la Pureté, la Beauté,

(1) « Et Maryam, fille d'Imrân, qui garda intacte sa virginité ; et Nous (*Allâh*) lui insufflâmes de notre Esprit (*Rûh*). » (*Sourate de l'Interdiction*, 12).

(2) Selon le Koran, Marie passa sa prime jeunesse dans la « niche de prière » (*mihrâb*) au Temple ; elle y fut nourrie par des anges. Zacharie lui ayant demandé d'où venait cette nourriture, la Vierge répondit : « C'est de la part de Dieu ; en vérité, Dieu pourvoit qui Il veut, sans compter. » (*Sourate de la Famille Imrân*, 37). L'image de la « niche de prière » — ou de la retraite spirituelle (*khalwah*) — se retrouve dans ce verset : « Et mentionne (ô Prophète), dans le Livre, Maryam : quand elle se retira de sa famille (du monde) vers un lieu vers l'Orient (vers la Lumière) ; et elle plaça entre elle et les siens un voile... » (*Sourate Maryam*, 16 et 17).

la Miséricorde. Le Message de la Sainte Vierge fut Jésus ; non le Jésus fondateur de religion, mais Jésus Enfant (1) ; non tel *Rasûl*, mais le *Rasûl* comme tel, lequel contient toutes les formes prophétiques possibles dans son indifférenciation universelle et primordiale. C'est ainsi que la Vierge est considérée, par certains Soufis aussi bien que par des auteurs chrétiens, comme la Sagesse-Mère, ou comme la Mère de la Prophétie et de tous les Prophètes ; aussi l'Islam l'appelle-t-il *Çiddîqah*, la « Sincère » — la sincérité n'étant autre que la conformité totale à la Vérité —, ce qui indique l'identification de Marie avec la Sagesse ou la Sainteté en soi.



Le Soufi se nomme volontiers « fils du Moment » (*ibn el-Waqt*) ; c'est-à-dire qu'il se situe dans le Présent de Dieu sans s'occuper ni d'hier ni de demain ; et ce Présent n'est autre qu'un reflet de l'Unité ; l'Un projeté dans le temps devient le « Maintenant » de Dieu, lequel coïncide avec l'Eternité. Le Soufi ne peut s'appeler « fils de l'Un », car cette expression évoquerait la terminologie chrétienne, que l'Islam doit exclure de par sa perspective ; mais il pourrait s'appeler « fils du Centre » — selon le symbolisme spatial cette fois-ci —, et il le fait indirectement par son insistance sur les mystères du Cœur.

Tout le Soufisme, nous semble-t-il, peut tenir en ces quatre mots : *Haqq, Qalb, Dhikr, Faqr* : « Vérité », « Cœur », « Souvenir », « Pauvreté ». *Haqq* coïncide avec la *Shahâdah*, le double Témoignage : la Vérité métaphysique, cosmologique, mystique et eschatologique. *Qalb* signifie que cette Vérité doit être acceptée, non par la pensée seulement, mais avec le Cœur ; donc avec tout ce que nous sommes. Le *Dhikr*, on le sait, est l'actualisation permanente, au moyen de la parole sacramentelle, de cette Foi ou de cette Gnose ;

(1) « Et Nous (*Allâh*) avons fait du Fils de Maryam et de sa Mère, un signe (*âyah*). » (*Sourate des Croyants*, 50). On remarquera que le « signe » n'est pas Jésus seul, mais lui et sa Mère.

tandis que le *Faqr* est la simplicité et la pureté de l'âme, lesquelles rendent possible cette actualisation en lui conférant la sincérité sans laquelle aucun acte n'est valide (1).

Les quatre formules les plus importantes de l'Islam, qui correspondent en quelque sorte aux quatre fleuves du Paradis jaillissant sous le Trône d'*Allâh* — le reflet terrestre de ce Trône étant la Kaabah —, ces quatre formules sont la première et la deuxième *Shahâdah*, puis la Consécration et la Louange : la *Basmalah* et la *Hamdalah*. La première *Shahâdah :* « Il n'y a pas de divinité si ce n'est la (seule) Divinité » ; la seconde *Shahâdah :* « Mohammed est l'Envoyé de Dieu (de la seule Divinité) » ; la *Basmalah :* « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux » (2) ; la *Hamdalah* : « Louange à Dieu, le Seigneur des mondes » (3).

FRITHJOF SCHUON

(1) Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. » (*Matthieu*, V, 8.)

(2) Dieu est clément ou bienveillant en soi, en ce sens que la Bonté, la Beauté et l'Amour sont compris dans son Essence même (*Dhât*) et qu'Il les manifeste donc nécessairement par et dans le monde ; c'est ce qu'exprime le Nom *Rahmân*, qui est presque synonyme du Nom *Allâh*. Et Dieu est, par surcroît, bon envers le monde en ce sens qu'Il manifeste sa Bonté envers les créatures en leur accordant la subsistance et tous les dons possibles, y compris éminemment le salut ; c'est ce qu'exprime le Nom *Rahîm*.

(3) N.D.L.R. — Rappelons que cet article constitue un chapitre de l'ouvrage *Le Soufisme, voile et quintesse* à paraître aux éditions Dervy-Livres ; sa publication dans notre revue a lieu avec l'autorisation de l'Editeur.

DEUX TRAITÉS SUR L'UNITÉ DE L'EXISTENCE

du Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajiba
(1747 - 1809) (*suite*) *
(Texte traduit de l'arabe)

II. EXPLICATION DES TALISMANS (1) PAR LESQUELS EST VOILE L'ETAT DE SEIGNEURERIE

Voici un aperçu merveilleux qui lèvera le voile de l'illusion (*wahm*) de celui dont l'intelligence est pénétrante. Il traite de la levée des voiles qui recouvrent le secret bien gardé et de la disparition des talismans qui protègent le Trésor occulté. Je l'ai nommé : le Dévoilement du secret quintessentiel (*Kashf al-niqâb 'an sirr lubb al-albâb*) (2). Il commence ainsi, et c'est de Dieu que vient toute aide :

* Cf. *E.T.* nos 466, 467.

(1) J'ai choisi de traduire par ce mot, tout au long de ce texte, l'arabe *tilsam* ou *talsam*, plur. *talâsim*. (Les mss. portent souvent les formes : *talsâm*, *talâsûn*, qui paraissent incorrectes). Ibn 'Ajiba transpose ce terme, dont le sens propre est celui qui est passé en français dans le mot « talisman » (objet doté de vertus magiques ou surnaturelles), pour désigner les écrans protecteurs par lesquels le Seigneur se voile provisoirement aux yeux des créatures mais qui, à la façon d'un charme, peuvent opérer une transformation de l'être humain en sorte que la vision de celui-ci s'ouvre à la connaissance de la réalité essentielle primitivement occultée et qu'il se trouve libéré de certaines attributions ou oppositions illusoires.

(2) Le mot *lubb* (plur. *albâb*) signifie le noyau, la pulpe (d'un fruit) et le cœur, l'esprit. Dans le langage des soufis, il est la vérité ésotérique, opposée à la lettre de la loi (*al-qishr*, l'écorce). Le redoublement emphatique utilisé ici pourrait aussi se traduire par : « la réalité ésotérique cachée dans le tréfond des cœurs ».

Sache que Dieu (l'Absolu, le Vrai : *al-Haqq*) — qu'Il soit glorifié ! — a déposé en l'homme (*al-adamî*) les secrets de son Essence, de ses Qualités et de ses Actes mais que, par sa Sagesse et sa souveraine Domination (*qahr*), Il lui a voilé la connaissance de ce dépôt. Sur chacun de ces trois secrets, Il a placé un talisman et tendu un voile, en sorte que le serviteur est empêché de voir le secret à cause du talisman qui recouvre son cœur.

Le talisman de l'unité des actes

Sache que tout acte du serviteur vient de Dieu, qu'il n'y a dans l'existence d'autre agent que Lui. Dieu a dit : « Et ton Seigneur crée ce qu'Il veut et choisit ce qui, pour eux, est le meilleur » (Coran, XXVIII, 68) ; « En vérité ton Seigneur fait ce qu'Il veut » (XI, 108) ; « Dieu vous a créés, vous et ce que vous faites » (XXXVII, 96) ; « Si Dieu l'avait voulu, ils ne se seraient pas entre-tués, mais Dieu fait ce qu'Il veut » (II, 253).

Cependant, Dieu le Très-Haut a placé sur le cœur du serviteur un talisman par lequel il lui a voilé la lumière de l'unité des actes. Ce talisman est le libre arbitre (*ikhtiyâr*) que Dieu a conféré à l'homme sur le plan extérieur (*fî'l-zâhir*), en sorte que l'homme a l'illusion de pouvoir choisir et s'imagine que, s'il le veut, il peut faire une chose ou ne pas la faire.

Ce sentiment de liberté apparente, tout homme raisonnable l'éprouve personnellement, par exemple lorsqu'il établit la distinction entre un mouvement (inconscient) comme le tremblement de la main et d'autres actes (dits volontaires) ; et si l'on a pu taxer de « sots » les partisans du déterminisme absolu (*al-jabariyya*), c'est parce qu'ils n'étaient pas capables de faire la distinction entre ces deux sortes d'actes. C'est au libre arbitre que se réfèrent les termes « acquisition » (*kasb*) et « sagesse » (*hikma*) utilisés, respectivement, par les Sunnites et par les Soufis. Ces derniers disent, en ce sens, que « la Puissance manifeste et la Sagesse recouvre ». C'est en fonction de ce libre arbitre que sont édictées les lois religieuses et c'est sur lui que repose la reddition de comptes : la récompense et le châtiment.

En réalité, cependant, il n'y a d'agent que Dieu : mais cette vérité est un des secrets de la nature divine, que Dieu a caché à son serviteur, lui conférant extérieurement le libre arbitre afin que celui-ci constitue un argument *contre* le serviteur (désobéissant, en ce sens que le serviteur ne puisse arguer du fait qu'il a agi sous contrainte). « Dis : à Dieu appartient l'argument définitif » (Coran, VI, 149). Ce secret que Dieu a recouvert d'un voile, le serviteur ne peut pas l'invoquer *en sa faveur* pour éviter d'accomplir les actes (prescrits et conformes à la loi) ou pour commettre des actes de désobéissance, puisque tous ces actes sont régis par la loi religieuse et que celle-ci, précisément, ne concerne que les actions extérieures.

Ce talisman s'épaissit et s'amincit selon que l'opacité du voile augmente ou diminue. Que le voile s'épaississe, et voici que, pour le serviteur, la volonté de disposer de lui-même (*tadbîr*) et le libre arbitre se renforcent au point que, parfois, il va jusqu'à affirmer catégoriquement qu'il est lui-même l'agent, libre de ses actes, ainsi que l'ont imaginé les Mu'tazilites. Mais que le talisman perde de sa force, que le voile s'amincisse, et voici que le serviteur voit s'atténuer le sentiment de pouvoir disposer de lui-même et d'agir librement, qu'il compte de moins en moins sur son propre pouvoir et sa propre force. Si, alors, il s'attache à un Shaykh éducateur, celui-ci l'éloigne du libre arbitre et lui commande de s'en remettre en toutes choses à son jugement, de s'en tenir à ce que lui-même — le Shaykh — ordonne et défend ; et si Dieu accorde à ce disciple la compréhension et l'intelligence du cœur, c'est Dieu lui-même qui le prend en charge et qui le tient éloigné de la volonté individuelle et du libre arbitre. Si alors une volonté et un libre arbitre se manifestent chez lui, une telle manifestation est le fait de Dieu, vient de Dieu, va vers Dieu qui réside en lui (*mahlûl fîh*) (3). Il se met en disposition (d'agir),

(3) On voit que Ibn 'Ajîba ne craint pas d'utiliser un mot : le participe passif du verbe *halla*, qui signifie « résider, demeurer, être localisé » de la même racine que *hulûl*, l'« incarnation » (de la Divinité dans le substrat humain), terme honni des docteurs de la loi de même que la doctrine qu'il sous-entend.

après quoi il regarde ce que Dieu fait. C'est alors que se brise, pour lui, le talisman qui recouvrait l'unité des actes. Il voit que tous les actes viennent de Dieu, ceci par expérience et par intuition directes, et non pas seulement en vertu d'une connaissance théorique. Dès lors, il fait partie des soixante-dix mille élus qui entrent au paradis sans avoir à rendre de comptes (4), car il ne lui reste aucune action pour laquelle il ait à rendre compte, à la différence de ceux qui, en raison de l'épaisseur de leur voile, s'attribuent à eux-mêmes, ou attribuent à autrui, la paternité des actes. Les gens de cette dernière catégorie se reconnaissent à ce que leur espérance diminue lorsqu'ils constatent (qu'ils commettent) une faute ou à ce qu'elle croît lorsqu'ils constatent une bonne action ; on les voit aussi s'irriter contre ceux qui leur nuisent même si (en principe) leur croyance est qu'il n'y a d'autre agent que Dieu et que le serviteur est contraint sous le moule du libre arbitre. C'est que, dans ce domaine, la seule connaissance théorique ne suffit pas : il faut aussi une expérience authentique, comme on vient de le dire.

C'est à cette expérience que s'est référé Al-Jaylânî (5) en disant (deux vers, rimes en *'ayn*, mètre *tawîl*) :

« Je me vois comme l'instrument et c'est Lui qui me [meut ;
je suis le calame dans la main du destin.
Je ne suis point déterministe, mais je regarde
agir Celui dont la volonté ne connaît pas [d'opposant. »

Lorsque le serviteur a fait cette expérience, il voit disparaître les doutes et l'opposition entre la réalité spirituelle (*al-haqîqa*) et la loi religieuse (*al-sharî'a*) ; il met la réalité spirituelle à la place qui lui appartient en propre, qui est le domaine ésotérique (*al-bâtin*, le for intérieur) et la loi religieuse à sa place, qui est le domaine exotérique (*al-zâhir*, le plan de l'action extérieure).

(4) Cf. le hadîth : « Soixante-dix mille de ma nation entreront au Paradis sans avoir à rendre de comptes. Ce sont ceux qui... s'en remettront entièrement à Dieu. » (Al-Bazzâr ; d'après Anas — cité dans Nabhânî, *Al-Fath al-kabir*, II, p. 153-4).

(5) Abd al-Qâdir al-Jaylânî (Gîlânî), fondateur de l'ordre soufique des Qâdiriyya ou Jalâla, né en 471/1079, mort à Bagdad en 561/1166.

La parole du Prophète : « Agissez ! Chacun trouvera de la facilité à accomplir ce pour quoi il a été créé » (6) exprime une synthèse entre la loi religieuse et la réalité spirituelle. En effet, le mot « agissez » se réfère à la loi religieuse, tandis que les mots « chacun trouvera de la facilité, etc. » se réfèrent à la réalité spirituelle. C'est comme si le Prophète avait dit qu'il faut agir, c'est-à-dire s'orienter avec zèle vers les actions (vertueuses) dans la vie extérieure, mais qu'en réalité ce n'est pas nous qui agissons.

De même, lorsque le Prophète dit : « Aucun d'entre vous n'entrera au paradis du fait de ses actions », il exprime la réalité spirituelle, tandis que la parole divine : « Entrez au paradis en vertu de ce que vous avez accompli » (Coran, XVI, 32) exprime la loi religieuse.

Ainsi, la loi religieuse attribue l'action au serviteur en considération du libre arbitre qui lui a été conféré sur le plan extérieur : c'est là (la doctrine de) l'acquisition (des mérites) (*kasb*). La réalité spirituelle (au contraire) dénie au serviteur la paternité de ses actes en considération de la vérité intrinsèque des choses.

Le serviteur se trouve donc placé entre la réalité spirituelle et la loi religieuse, la réalité spirituelle étant la croyance (qui réside) dans le for intérieur, et la loi religieuse l'action (qui s'accomplit) dans le domaine extérieur. Ce qui caractérise les mécréants (*kuffâr*), c'est qu'ils ne veulent s'appuyer que sur la réalité intérieure, en disant : « Si Dieu l'avait voulu, nous ne Lui aurions point donné d'associés » (Coran, VI, 148) ou, « Si Dieu l'avait voulu, nous ne les aurions point adorés » (Coran, XLIII, 20). Mais cette adhésion ne leur servira de rien parce qu'ils négligent la loi religieuse et la refusent, tel celui qui a dit : « Il m'a

(6) Ce hadith figure sous cette forme dans le *Jâmi' al-saghîr* de Suyûtî.

appelé et a fermé la porte ; que puis-je donc faire ? » C'est là arguer en se servant de la prédestination, alors que le même homme serait habituellement (7) en mesure d'exercer le libre arbitre que Dieu a conféré au serviteur sur le plan extérieur et qu'il aurait ainsi le pouvoir de sortir de la mécréance, par exemple en choisissant de prononcer le témoignage de foi.

Quant à l'Omnipotence divine, à la contraignante Souveraineté (*al-jabr*) qui règne sur le plan de la réalité intrinsèque (*al-bâtin*), la responsabilité (du serviteur) ne la concerne en rien, car elle est hors de l'atteinte du serviteur et fait partie des secrets de la Puissance seigneuriale qui n'appartient qu'à Dieu, selon sa Parole : « Il ne sera pas interrogé sur ce qu'Il fait, mais eux seront interrogés » (Coran XXI, 23).

Sahl (8) a dit : « A la Divinité appartiennent des secrets qui, s'ils étaient dévoilés, rendraient vaines les missions prophétiques ; aux missions prophétiques appartiennent des secrets qui, s'ils étaient dévoilés, rendraient vaine la science religieuse (*al-'ilm*) ; à la science religieuse appartiennent des secrets qui, s'ils étaient dévoilés, rendraient vaines les prescriptions légales (*ahkâm*). »

En effet, si les secrets de la Divinité se montraient sans aucun voile, les hommes n'auraient aucun besoin qu'on leur transmette la science, plongés qu'ils seraient dans l'océan de l'Unité essentielle (*al-ahadiyya*), et ils n'auraient aucun besoin d'un intermédiaire (*al-wâsita*) (comme les prophètes). Si les secrets des missions prophétiques leur étaient dévoilés, les hommes seraient tous savants puisque la science divine cachée dans leur for intérieur se montrerait au grand jour et qu'ils n'auraient nul besoin de prophètes pour leur transmettre cette science. Si enfin les secrets de la science religieuse, par qui s'opère la différenciation entre le malheureux et le bienheureux, étaient

(7) « Habituellement », car il existe bien entendu des cas où l'homme est privé de sa liberté d'action par le fait du destin (maladie, par exemple) ou par l'intervention de ses semblables (emprisonnement, contrainte morale).

(8) Sahl al-Tustarî, théologien et mystique, premier maître de Al-Hallâj, né à Tostar (Perse), mort en 283/896.

révélés à tous, les prescriptions légales deviendraient vaines ; le malheureux dirait : « à quoi bon agir ? » et ne ferait rien, tandis que le bienheureux dirait : « je suis comblé ; je n'ai aucun besoin d'agir » ; ainsi, les préceptes de la loi religieuse perdraient toute valeur. C'est pourquoi Dieu a voulu que cette question reste équivoque aux yeux de ses serviteurs et Il les a tous appelés à lui rendre obéissance et à affirmer son unité (*tawhîd*), guidant ceux à qui la béatitude était prédestinée et délaissant ceux à qui l'infortune était prédestinée.

Dieu a dit : « Dieu appelle à la demeure de la Paix et guide qui Il veut vers un chemin droit » (Coran X, 25). Celui à qui un degré élevé est prédestiné, Dieu le meut de telle façon qu'il s'empresse de chercher les moyens de parvenir à ce degré : « S'Il veut te manifester sa Grâce, Il créera en toi (des actes) et t'(en) attribuera (le mérite) (9). » Celui à qui un degré intermédiaire est prédestiné, Dieu le pousse vers les moyens d'y parvenir, conformément à ce qui a été décrété de toute éternité.

Il ne convient pas d'utiliser l'argument de la prédestination (pour se dégager de sa responsabilité) en ce monde. Si tu invoques le hadîth (10) selon lequel Adam et Moïse auraient argué de la prédestination — Moïse disant à Adam : « C'est toi qui nous a perdus et nous a fait sortir du paradis » et Adam répondant : « Me blâmeras-tu, Moïse, pour une chose que Dieu avait décrétée à mon égard avant que je sois créé ? », par quoi Adam aurait eu le dernier mot —, je dirai que cette discussion s'est passée après la mort des deux interlocuteurs, dans le monde intermédiaire (*dâr al-barzakh*), monde qui n'est pas celui de la responsabilité (*dâr al-taklîf*) mais celui de la prise de connaissance (*dâr al-ta'rîf*) et que, dans ce monde-là, il est séant d'arguer de la prédestination.

Si tu dis encore : « Comment pourrait-on adresser des reproches au serviteur, alors que ce n'est jamais lui qui agit en réalité ? », je répondrai que si c'est

(9) *Hikma* de Ibn 'Atâ Allâh al-Iskandarî.

(10) Reproduit dans Nabhânî, *Fath al-kabîr*, I, p. 422-423, d'après *Jâmi' al-saghîr* (rapporté par Abû Dâwûd).

à lui que l'on adresse les reproches, c'est en considération du fait que lui-même s'attribue la paternité de ses actes en vertu du libre arbitre que Dieu a créé en lui sur le plan extérieur.

On rapporte que lorsque le serviteur atteint l'âge de raison, Dieu lui envoie des anges qui lui demandent : « Qui es-tu ? ». Il répond : « Le serviteur de Dieu » (*'Abd Allâh*) et ils se portent témoins de son acte de servitude envers Dieu. Au premier mouvement qu'il fait ensuite, ils lui demandent : « Qui donc vient de faire cela ? — Moi ! » répondit-il, et ils se portent témoins de ce qu'il s'est attribué son action. C'est sur cette attribution que repose la reddition de comptes : quiconque, par l'intuition et le dévoilement mystiques, se libère de cette attribution et voit qu'en vérité elle revient à Dieu se trouve par là même exempté de la reddition de comptes, comme on l'a vu plus haut à propos des soixante-dix mille élus. Mais Dieu est plus savant !

Le talisman de l'unité des attributs

Sache que Dieu a fait de cette forme humaine (*al-haykal al-insânî*) un modèle seigneurial dont les attributs sont à la semblance (*tuhâkî*) des Attributs du Très-Miséricordieux (*al-Rahmân*) : Il a placé en elle un pouvoir, une volonté, un savoir, une vie, une ouïe, une vue et une parole. Tel est le sens du hadîth : « Dieu a créé Adam à son image », selon plusieurs commentateurs.

Cependant, les attributs que Dieu a ainsi placés en l'homme sont contingents, imparfaits, alors que les Attributs divins sont éternels, parfaits. Ils sont cachés en l'homme comme les fruits dans les rameaux ou comme le beurre dans le lait. Autrement dit, les Attributs éternels de Dieu sont voilés par les attributs contingents du serviteur. Et même s'il arrive parfois, à la faveur d'une intervention extraordinaire (11), que l'homme manifeste un savoir et un

(11) *Kharq al-'âd*, littéralement « brisure d'habitude ». Cette expression désigne le charisme, qu'il se produise dans l'ordre matériel (*hissî*) ou immatériel (*ma'nawî*) ; il est dû à une manifestation exceptionnelle et directe de la *qudra* dans l'ordre cosmique (cf. *supra*, p. 9, note 1).

pouvoir stupéfiants, une capacité d'ouïr, de voir ou de parler qui éblouit l'entendement (ce n'est là qu'une manifestation passagère sur laquelle) un voile est ensuite tendu, et l'homme revient à son état initial et reste dans les limites qui lui sont propres.

Tant que les Attributs divins lui restent voilés par le talisman de ses attributs propres, l'homme a la prétention d'agir par son propre pouvoir, de vouloir par sa propre volonté, de vivre par sa propre vie, d'entendre par son ouïe, de voir par sa vue, de discourir par sa parole. En réalité, ses attributs sont entièrement dépendants des Attributs divins ; ils sont des rayons dérivés de leurs rayons ; ils ne possèdent (en eux-mêmes) aucune influence (*ta'thîr*) quelconque. Mais que ce talisman illusoire se déchire et que le voile qui lui cache l'unité des attributs se lève, le voici qui réalise qu'il n'a ni pouvoir, ni volonté, ni savoir, ni vie, sinon par la Puissance, la Volonté, et par tous les autres Attributs divins ; dès lors, il se meut par la Puissance de Dieu, il veut par la Volonté divine, il voit et entend par Dieu, parle par Dieu.

A ce propos, Shustarî (12) écrit : « Par Dieu je parle, par Lui j'entends. »

De même, le Pôle Ibn Mashîsh s'exprime ainsi : « ... Au point que je ne voie, je n'entende, je ne sente, je n'existe que par Elle (13). »

Tel est aussi le sens du hadîth (dans lequel Dieu, s'exprimant par la bouche du Prophète dit) : « Et lorsque Je l'aime [mon serviteur], Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit », etc. (reporte-toi au texte complet) 14). Mais Dieu est plus savant !

(12) Abû'l-Husayn 'Alî al-Shustarî, mystique andalou mort en 1269/1668 à Tina, enterré à Damiette. Il fut le disciple de Ibn Sab'în.

(13) *Mashishiyya*. La citation complète serait : « Et submerge-moi dans l'Océan même de l'Unité au point que... etc. »

(14) Dans son Sahîh, Bukhârî donne de ce hadîth la version suivante, d'après Abû Hurayra : Le Prophète a dit : « Dieu a dit : « A celui qui est hostile à un de mes amis (*walî* = saint), Je déclarerai la guerre. Mon serviteur ne peut s'approcher de Moi par rien qui m'agrée davantage que ce que Je lui

Le talisman de l'unité de l'Essence

Sache que Dieu était un Trésor caché, subtil, existant de toute éternité, que personne ne connaissait. Et lorsqu'Il voulut être connu, Il se révéla par les manifestations issues de cet état de non manifestation, les rendant denses et apparentes, conformément à Son nom : l'Apparent (*al-zâhir*) ; puis Il les occulta et les couvrit (d'un voile) conformément à Son nom : le Caché (*al-bâtin*). Les manifestations devinrent ainsi apparentes-occultes, rendues cccultes par cela même que Dieu fit apparaître en elles, à savoir les lois de l'état de servitude, les attributs de la condition humaine et les caractères contingents de la manifestation sensible : structure, forme, limite, localisation. Cependant, il n'y a pas en réalité de contingence, mais une manifestation récurrente, dont l'apparition se renouvelle pour s'occulter ensuite en sorte que se réalisent en elle les Noms divins : l'Apparent et le Caché.

Pour celui qui considère la manifestation dans son principe et s'abstrait de son aspect sensible, elle ne constitue pas un voile qui lui cache Dieu, mais il voit Dieu apparent en elle. Quiconque, en revanche, s'arrête à l'aspect externe, sensible, de la manifestation se trouve, par lui, voilé de la vision de Dieu et la manifestation n'est pour lui que ténèbre. C'est pourquoi l'auteur des *Hikam* a dit : « L'univers n'est que ténèbre ; seule l'éclaire la manifestation de Dieu en lui. »

L'univers, toutefois, n'est ténèbre qu'au regard des gens qui sont voilés. Pour ceux dont la vision est dégagée, l'univers tout entier est lumière. Si le serviteur s'attache à un Shaykh éducateur, celui-ci le détache complètement des attributs de sa nature humaine en lui faisant contempler sa nature spirituelle (*rûhâniyya*) ; de la même façon, il le détache des statuts de l'état de servitude en lui rendant manifeste la lumière de l'état de Seigneurerie, et de l'aspect sensible de l'univers créé en lui faisant voir les significations des secrets essentiels. Ainsi l'homme est rendu absent à lui-même grâce à la présence de son Aimé, absent à la création par la présence du Créateur. C'est à cet état que se réfère l'expression « station d'amour » (*maqâm al-mahbûbiyya*) qui dérive de la version suivante du hadith cité plus haut : « Et lorsque Je l'aime, Je suis lui ! »

ai prescrit. Et mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par les dévotions volontaires jusqu'à ce que Je l'aime ; et lorsque Je l'aime, je deviens l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il frappe et le pied par lequel il marche. S'il me demande, Je lui donne et s'il cherche refuge en Moi, Je le protège. »

Lorsque le talisman constitué par l'existence illusoire du serviteur et son attachement aux attributs de sa condition humaine se brise par l'effacement de ces attributs, le trésor qui était jusqu'alors caché : la Très-Sainte Essence, apparaît au serviteur et celui-ci entre dans la station de l'excellence (*maqâm al-ihsân*), atteint le degré de la contemplation et de la vision directe (*shuhûd wa 'iyân*), de la sainteté parfaite, de la béatitude suprême.

C'est à propos de cette station que Ibn Al-'Irrîf a écrit (5 vers, *tawîl*, rime en *ha*) :

« Un secret s'est montré à toi, qui longtemps t'était [resté caché ;
une aurore s'est levée, dont toi-même étais [la ténèbre.
C'est toi-même qui voiles à ton cœur le secret de [son mystère :
si ce n'était toi, ton cœur ne serait pas scellé.
Si tu t'absentes de lui, il devient le camp
où la caravane porteuse de l'illumination bien gardée [établit ses tentes.
Une parole inspirée se fait alors entendre, que l'on [écoute sans se lasser,
dont la prose et les vers nous emplissent d'ardeur,
Qui réjouit l'âme de l'auditeur
et efface la nostalgie du cœur souffrant (15). »

Shushtari a écrit dans un poème (*zajal*) :
« Toi qui cherches la vraie nouvelle,

(15) En fait, seuls ces trois derniers vers auraient été écrits par le gnostique andalou Ibn al-'Irrîf (Al-'Arif), mort à Marrakech en 536/1141, les deux premiers étant de Al-Hallâj (selon L. Massignon, *Dîwân d'Al-Hallâj*, 1931, p. 86-87). Cf. aussi le *Mahâsin al-Majâlis* de Ibn al-'Irrîf édité par Asin Palácios, Paris 1933, p. 31 (traduction) et p. 76 (texte arabe).

ton existence conditionnée la recouvre.
La nouvelle et sa vérification viennent de toi ;
le secret est chez toi.
Reviens à ton être essentiel et considère :
car il n'y a là autre que toi. »

Il a ajouté :

« Ecoute ma parole et assimile-la,
si tu la comprends :
Ton trésor est maintenant dépouillé
de tout talisman. »

Sache donc que la présence de ce talisman est réelle, qu'elle est voulue par la Sagesse divine pour protéger les secrets de l'Essence suprême et de la Seigneurerie afin que le Trésor reste enfoui et le secret bien gardé. Si ce talisman n'existait pas, le secret serait divulgué et mis à la portée de qui ne le mérite pas ; il serait exposé au grand jour, livré à la rumeur publique. C'est lui le rideau auquel fait allusion le hadîth suivant : « Il n'y a pour empêcher les hommes de regarder leur Seigneur que le rideau de splendeur baissé devant sa Face dans le Jardin d'Eden. » Ce rideau est celui du monde sensible, de la souveraine domination (*qahriyya*), tendu devant les mystères des réalités intelligibles. Ainsi en est-il, du moins, pour ce qui concerne les « gens du voile », en ce bas monde. Quant à ceux pour qui le talisman de l'unité de l'Essence a été levé, le Dieu de Vérité ne leur est pas voilé un seul instant, ni dans ce monde ni dans l'autre. Ils voient l'Essence du Très Miséricordieux à tout moment.

Ce talisman a reçu diverses appellations : monde de la séparation (*'âlam al-farq*), monde de la Sagesse, monde du Royaume, monde des corps (*ashbâh*), monde des traces (*âthar*), monde phénoménal (*'âlam al-shahâda*). Et le Trésor qu'il recouvre est nommé monde de l'union (*'âlam al-jam'*), monde de la Puissance, monde de la Royauté, monde des esprits, monde du mystère (*ghayb*). Quant au monde de l'Omnipotence, il est l'Océan subtil et débordant (*fayyâd*) d'où jaillissent les lumières (les manifestations des Noms et Attributs divins) du monde de la Royauté ; mais, en tant qu'il n'est pas lui-même le lieu de la manifestation (et n'est pas affecté par elle), il appartient au Trésor caché et au secret bien gardé.

En conséquence, l'existence est unique, et elle est l'Existence même de Dieu (*al-Haqq* : le Réel, le Vrai, l'Absolu). Ce en quoi se produit la manifestation est appelé « Royauté » (*malakût*) par celui qui regarde avec l'œil de l'union (*'ayn al-jam'*), tandis que celui qui le regarde avec l'œil de la séparativité (*'ayn al-farq*), dans le monde de la Sagesse, le nomme « Royaume » (*mulk*). Et ce en quoi la manifestation ne se produit pas : le monde des secrets subtils et des mystères, est désigné par « Omnipotence » (*jabarût*) ; mais ce ne sont là que de simples dénominations conventionnelles (*istilâh*). Ceux qui considèrent les choses en mode séparé (*ahl al-farq*) d'entre les gens du voile ne voient que le « Royaume », car ils s'en tiennent à l'aspect sensible des êtres et les lumières de la « Royauté » leur sont voilées. Les gens de l'extinction (*ahl al-fanâ'*) ne voient que la « Royauté » et leurs pensées évoluent librement dans les secrets illimités de l'« Omnipotence ». Les gens de la subsistence (ou de la pérennisation : *ahl al-baqâ'*) voient la « Royauté », évoluent dans les océans de l'« Omnipotence » et redescendent (*yatanazzalûn*) vers le monde du « Royaume » pour y accomplir les devoirs inhérents à l'état de servitude, y observer les convenances envers le Seigneur et s'adonner avec assiduité aux sciences qui se rapportent à ces convenances. Pour ceux-là, l'état d'union n'est pas un voile qui cache la conscience de la séparativité, et la séparativité n'est pas un voile pour l'union. L'extinction n'est pas un voile pour la subsistence, et la subsistence n'est pas un voile pour l'extinction. Ils rendent à chaque chose son dû et traitent chaque chose en toute équité. Que Dieu veuille nous intégrer dans leur élite, par Sa grâce et Sa générosité. *Amîn* !

Traduit et annoté par
Jean-Louis MICHON

LE SYMBOLISME CYCLIQUE DU DIEU-AU-MAILLET ET DES TETES COUPEES, DANS LA TRADITION CELTIQUE

De nombreux sanctuaires gaulois, associés à une nécropole, ont livré aux fouilles archéologiques des représentations du Dieu-au-Maillet. Dans plusieurs cas, ce « Dieu-Forgeron » est accompagné du chien, animal chtonien, mais on connaît des exemples où les attributs sont différents.

D'autre part, la tradition artisanale a fait du Dieu-au-Maillet le patron des forgerons, mais aussi des tonneliers, et, peu à peu, le symbole originel s'est dilué dans les aspects particuliers de ses différentes modalités. Il s'agit là d'un exemple caractéristique de « descente », dans le sens du symbole à l'allégorie, à cause du « voile » de l'anthropomorphisme.

A l'origine de cette représentation, le Dieu-au-Maillet, *Dispater,* Père des Gaulois, est tout simplement l'aspect ontologique du Dieu suprême (1). A cet aspect ontologique de Dieu, Dieu-le-Père, correspondent les possibilités de manifestation. Il était donc tout à fait normal que les Gaulois, héritiers de la tradition celtique, aient représenté Dieu-le-Père comme le Créateur et donc le Maître du Cycle et des cycles. Le Cycle, ou grand cycle, était pour les Celtes, dans l'ordre de la manifestation, ce qui est compris entre le départ hors du Principe et le retour au Principe : L'Univers, ou Monde créé, correspond à un état d'Etre. L'homme, comme microcosme, est soumis à la Loi de l'Univers. La porte de la mort est pour lui un passage qui permet à l'initié de rejoindre le Principe. C'est d'ailleurs là le schéma de toute initiation.

(1) St-Augustin, *La Cité de Dieu* (VII. 9) : « Les Druides ont été du petit nombre des sages qui reconnaissaient un Dieu suprême. »

Si la tradition celtique a utilisé le symbole du maillet de forgeron, c'est que dans l'acte de forger (l'épée), le maillet décrit un cercle, un cycle, avant de donner le coup qui va transformer le lingot (*materia prima*) en lame d'épée (mise en forme du chaos ordonné), dans une éclaboussure d'étincelles, *comme la foudre.* Il faut se souvenir que chez les Celtes de haute époque, la caste sacerdotale était aussi guerrière ; c'est pourquoi, à l'origine de cette modalité traditionnelle, le symbolisme sacerdotal est lié étroitement au symbolisme chevaleresque.

En ce qui concerne l'association du Dieu-au-Maillet et de la nécropole, on observe alors la présence d'attributs spécifiques. Le chien est un animal chtonien. Il guide l'homme à la chasse et le troupeau dans ses déplacements. Dans ce dernier cas, il remplace l'homme ; il en est le substitut symbolique, et ce d'autant plus que sa fidélité est, elle aussi, le symbole du rattachement indéfectible. Tout cela voulait simplement dire, pour les Gaulois, que le cycle de l'homme s'inscrit, pour la part qui est la sienne, dans le Cycle ontologique total. Chaque peuple l'exprime à sa façon.

Cependant, ce symbolisme du Dieu-au-Maillet, Dieu de la mort et de la résurrection, donc Maître du Cycle, ne s'est pas éteint et n'a pas été anéanti par la civilisation romaine décadente. Un courant souterrain l'a conservé, et il fut ensuite christianisé. Toutes les « légendes » du Chevalier quittant la maison du Père pour aller dans la forêt (de chênes) forger son épée, sont à mettre en liaison avec ce symbolisme. D'ailleurs, on connaît plusieurs cas où des sculptures gauloises ont été récupérées telles quelles, et transportées dans des églises ou des chapelles romanes. Un exemple tout à fait caractéristique nous est donné par le bas-relief du tympan de l'église de Salles-en-Toulon (Vienne) (2). On y voit le Dieu-au-Maillet dans sa position active, c'est-à-dire en train de faire

(2) Marcel Chassaing, *Sur un bas-relief poitevin de tradition celtique.* Bull. Soc. Préhist. française. 1978. T. 75-9.

Id. : *Du rite des têtes coupées et de sa survivance dans l'iconographie gallo et germano-romaine.* Congrès Préhist. de France (XX[e] session. Provence 1974). 1977.

tourner le maillet, ou marteau de forgeron. On remarque d'ailleurs, une fois de plus, un nom de lieu symbolique : Toulon, dans une région où la tradition celtique, christianisée, s'est conservée longtemps (3).

Dans le territoire des Celtes du Sud-est de la Gaule, ce symbolisme cyclique était souvent exprimé différemment. Là, on utilisait le symbolisme du calendrier solaire dans lequel le passage à la résurrection est représenté par le solstice d'hiver. C'est le Grand Cycle à la fin duquel se réalise la réintégration. La série cyclique était souvent représentée par le serpent. En effet, le serpent entièrement lové est l'image du cycle fermé sur lui-même. Mais lorsqu'il progresse sur le sol, on s'aperçoit que ce cycle fait partie d'un tout déployé dont les ondulations représentent alors la série indéfinie des cycles. Par ailleurs, le séjour du serpent, sous terre, est assimilé au séjour des morts.

On retrouve ces symboles dans les ruines des *oppida* celtiques de Provence : A Entremont, près d'Aix (4), un sanctuaire de nécropole a donné des vestiges fort instructifs à cet égard. Un pilier de section carrée est sculpté de symboles représentant le dénombrement des phases solaires dans lesquelles le solstice d'hiver occupe une position de transition cyclique (cf. planche). Là, les « têtes coupées » sont l'anthropomorphisation du Tau, symbole de la relation Temps cyclique - Temps rectiligne (5). L'ensemble est exprimé en mode axial vertical. C'est la notion du présent humain, intuition de l'éternel présent, c'est-à-dire de la connaissance de la liaison microcosme-macrocosme. On doit lire ce pilier en quatre phases, comme en quatre saisons de trois mois. En haut, trois T en série verticale. Cette série correspond à nos mois de janvier, février, mars et se termine donc par l'équinoxe de printemps. La disposition verticale de cette série indique qu'il s'agit d'un mode

(3) De *Toul* : sanctuaire, et la terminaison *on* : gardien de.

(4) F. Benoît, *Le sanctuaire aux Esprits d'Entremont*. Cahiers Ligures de Préhist. et d'Archéol. 1955, n° 4. Les têtes sans bouche d'Entremont. *Id.* 1964, n° 13.

(5) Emile Restanque, *Temps cyclique et Temps rectiligne*. Etudes Traditionnelles, 1979, n° 464.

actif, ce qui est normal pour le renouveau. Au-dessous, on a trois T disposés en triangle (un et deux), qui correspondent à avril, mai, juin, avec le solstice d'été, période active de la génération. Encore au-dessous, de nouveau trois T, mais cette fois-ci, placés en ligne horizontale. La correspondance est juillet, août, septembre, avec l'équinoxe d'automne. C'est une période de passivité. La base de la figure totale représente trois T disposés en triangle (deux et un) mais le T inférieur est inversé : c'est la représentation de notre période automnale, octobre, novembre, décembre, avec le solstice d'hiver, le plus important au point de vue symbolique puisqu'il est le moment où les jours, après avoir été les plus courts, grandissent pour un nouveau cycle solaire, symbole de résurrection. Le pilier d'Entremont représente le cycle de l'homme dans le grand Cycle universel. Le T chtonien représente ce qui est destiné au séjour des morts, ce qui appartient au Temps rectiligne. Alors que le ⊥ est le symbole de ce qui sera converti en Temps cyclique par le Graal, c'est-à-dire ce qui permettra à l'homme microcosmique de s'intégrer au monde de l'éternel vivant, au Macrocosme divin. Le total des sculptures de ce pilier est douze : nombre solaire (6).

Dans ce sanctuaire d'Entremont, un linteau qui occupait une position horizontale, était orné du serpent évoluant, sculpté en relief. C'était la représentation de la série indéfinie des cycles où se perdrait indéfiniment le non-initié. En résumé, on avait, avec le pilier solaire, le symbole de l'accès au Séjour des Vivants, et, avec le serpent, de la série indéfinie des cycles, le Séjour des Morts. D'un côté l'Eternité (axe vertical), et de l'autre la perpétuité du relatif (axe horizontal). L'intervention providentielle de Dieu permettant à l'initié de franchir la barrière, la contrainte du cycle, est représentée sur d'autres sculptures figurant la « Main de Dieu » saisissant une tête de mort par une tresse de chevelure. Là, la tresse de cheveux représente la série cyclique.

(6) On remarque à cette occasion que les partitions, lignes verticales, horizontales, ainsi que la façon de disposer les pièces, soit un et deux, soit deux et un, sont utilisées avec un sens symbolique que l'on retrouve dans l'héraldisme. En effet, le Celtisme est l'une des principales sources du blason.

point ici, car son symbolisme microcosmique indique que chaque cycle est créé par le Dispater forgeron de l'épée à la fois axe du Monde, lueur de foudre, tranchant de justice. Mais pour forger, il faut le Feu et l'Eau. Ce symbolisme de l'union des complémentaires est affirmé précisément par le pentagramme. Cette figure n'est pas une nouveauté, ni un simple ornement, car le pentagramme est un symbole fort ancien dans l'ouest de la Gaule, où depuis le Néolithique (9), on le rencontre sous la forme de l'oursin fossile monté en pendeloque. En effet, les Anciens recueillaient des oursins fossiles qu'ils perforaient pour les suspendre, parce que cette figure était semblable à celle que leur symbolisme géométrique rendait familière. On retrouve d'ailleurs assez souvent le pentagramme sur des monnaies gauloises où il est associé au cheval et à la roue. Il n'est pas nécessaire de s'étendre longuement sur le symbolisme du cheval, animal à la fois chtonien et cosmique, c'est-à-dire monture permettant à l'initié de franchir les contraintes du cycle. La roue cosmique, substitut restrictif du cercle, indique aussi qu'il s'agit de l'aspect cyclique. En ce qui concerne le pentagramme étoilé, on a là une précision qui montre comment les anciens procédaient dans le codage des symboles géométriques. Le pentagramme étoilé vaut cinq (trois et deux), et cet aspect de l'union des complémentaires représente le microcosme, c'est-à-dire la création. Cette figure symbolise la réintégration dans l'état primordial. Lorsqu'il est question du monde bipolarisé, mais conscient de son principe, les Gaulois représentaient un carré et son point central, ce qui totalise aussi cinq (un et quatre). La différence entre le pentagramme étoilé et le pentagone régulier (10) est une différence de « niveau ». En effet, le cercle représente le séjour de Dieu. La connaissance que l'homme peut en avoir ne pouvant qu'être limitative, on la symbolise par un polygone régulier dont les côtés sont innombrables. Cette figure est, en quelque sorte, aussi un substitut restrictif du cercle. Pour

(9) Jean Morel, *Encore les oursins fossiles perforés*. Bull. Soc. Préhist. Française. 1977. T. 74. C.R.S.M. n° 7.

(10) Ou nœud doré.

représenter la limite terrestre, on dessine un pentagone régulier, car le nombre de ses côtés est à la fois supérieur à quatre, symbole du monde, et le plus petit possible par rapport au polygone aux côtés innombrables. Le pentagone régulier symbolise la connaissance de la Voie conduisant au Macrocosme, c'est-à-dire la réalisation spirituelle au niveau des Grands Mystères, en mode sacerdotal. Le pentagramme étoilé, œuf du monde, indique que le monde créé est un microcosme dans lequel la voie du retour, par la réalisation spirituelle des Petits Mystères, est l'Union des complémentaires.

Qu'il s'agisse des Gaulois du Poitou ou de ceux de Provence, leur art sacré ou religieux indique le même schéma initiatique. A Entremont, le pilier cosmique révèle que le Maître du Cycle (qui tourne le Tau dans le sens qu'il lui plaît) crée le monde (des quatre saisons) en faisant apparaître les complémentaires : d'une part Air-Feu, et, d'autre part, Terre-Eau, réintégrant l'ensemble au Principe en convertissant le temps rectiligne (T) en temps cyclique, c'est-à-dire en éternité.

Pour les Gaulois de Salles-en-Toulon, le Dieu-au-Maillet, Dispater, Maître du Cycle et des cycles, crée le monde en bipolarisant (le microcosme) pendant que le Fils, par l'Union des Complémentaires, réintègre l'état principiel dont il n'était d'ailleurs sorti que dans le Temps rectiligne, c'est-à-dire d'une façon strictement relative.

C'est bien là ce que disent depuis toujours toutes les vraies religions.

Emile RESTANQUE

LA PIERRE FONDAMENTALE

« Au commencement Dieu créa les cieux et la terre » (*bereshith bara Elohim eth hashamaïm veeth haarets*), dit la Bible ; et l'exégèse de son texte hébreu montre entre autres ce qui suit : *bereshith*, « au commencement », signifie plus précisément « dans le Principe », la préposition *be* se traduisant non seulement par « à », mais aussi par « dans » ou « à l'intérieur de » ; d'autre part, *reshith* n'a pas seulement le sens d'un commencement temporel, mais encore — et notamment dans le cas présent — celui de l'« Origine » éternelle ou du « Principe » divin de toutes choses. L'esprit qui se dégage ainsi de la lettre conduit à cette lecture : Dans le Principe qu'Il est Lui-même, — à l'intérieur de Lui-même, — Dieu créa les cieux et la terre. Par ailleurs, *reshith* — ou *rosh* — le « Principe » est, selon l'exégèse kabbalistique, synonyme de *hokhmah*, la « Sagesse » divine, comme le révèle *Ps.* CIV, 24 où *be-hokhmah* est l'équivalent de *be-reshith* : « Tu les a toutes faites (Tes œuvres, ô Dieu,) *behokhmah* (*dans la Sagesse* que Tu es Toi-même) ». Il s'ensuit que l'Etre divin et causal a actualisé toutes choses dans son acte de connaissance propre : en se connaissant Lui-même, Il connaît, détermine et fait exister en Lui-même toute la création. C'est dans son Infinité qu'elle naît, qu'elle se meut et se résorbe. Le créé, le fini, est une possibilité de l'Infini, celle qui prend l'apparence transitoire et illusoire d'un autre que Lui : en réalité, en essence, elle n'est autre que Lui.

En se connaissant Lui-même, Il se révèle à Lui-même, se manifeste à Lui-même avec tout ce qui, en Lui, est manifestable ; en se donnant à Lui-même, avec toutes choses en Lui, Il se reçoit Lui-même en recevant aussi la création. L'unique Principe est ainsi à la fois un Principe actif et un Principe réceptif,

l'Archétype éternel de tous les aspects actifs et réceptifs du créé, à commencer respectivement par le ciel — ou ses degrés multiples : les cieux — et la terre. Il en résulte cette lecture complémentaire de la première phrase biblique : A l'intérieur du Principe unique qu'Il est Lui-même, Dieu se polarise en Cause active et Cause réceptive ; et leur union produit les cieux et la terre faits à leur image, les cieux reflétant, cependant, avant tout le Principe déterminant ou actif, « masculin » ou « paternel », et la terre, la Cause passive et réceptive, « féminine » et « maternelle ». L'unique Principe domine ainsi la création qu'Il contient, en présidant aux cieux, en premier lieu, sous son aspect actif de « Père » (*Ab*) et, à la terre, sous l'aspect réceptif de « Mère » (*Em*) ; en d'autres termes, imagés : Il trône à l'extrémité supérieure des cieux d'où descend sa Lumière créatrice et rédemptrice dans le cosmos, et Il soutient la terre en étant caché à l'extrémité inférieure de la création, en tant que Réceptacle de sa propre Irradiation.

Cependant, étant donné qu'il s'agit là de deux aspects à la fois opposés et complémentaires du même Principe et que c'est précisément de leur union que résulte la création, il y a aussi réceptivité en haut, comme il y a également activité en bas. En haut, le « Père » ou Principe actif ayant manifesté sa lumière en tant que réalité spirituelle des cieux, enveloppe ceux-ci de substance cosmique grâce à sa réceptivité propre, la « Mère » ou *materia prima* increéée et créatrice. En bas se produit l'analogie inverse en ce sens qu'en haut, aux cieux, la lumière active du Principe précède et éclipse les ténèbres de sa réceptivité, alors qu'à l'extrémité inférieure du cosmos, c'est avant tout cette obscurité qui règne en tant que réceptacle final de la lumière, — réceptacle terrestre « sans forme et vide », « abîme » cosmique « couvert de ténèbres ». C'est grâce au *fiat lux* (cf. *Gen.* I, 2-3) que la Cause réceptive devient active en bas : Elle forme et achève le monde terrestre en Elle-même ; Elle le produit en irradiant et enveloppant de matière la lumière créatrice reçue d'en haut. C'est ainsi que la Cause réceptive est aussi active, en bas et en haut, de même que le Principe actif est également réceptif, non seulement dans le sens évoqué, mais encore

parce qu'il résorbe et reçoit finalement toute la création issue de lui.

Le Principe divin est donc, sous chacun de ces deux aspects fondamentaux, l'*alpha* et l'*oméga* de toutes choses, ce que confirme aussi cette lecture de notre texte scripturaire : *Bereshith*, dans l'unique Principe qu'Il est Lui-même, *Elohim* créa..., ce nom de Dieu signifiant littéralement les « Dieux », c'est-à-dire les aspects multiples de la Cause unique qui préfigurent son œuvre multiforme, à commencer par ses aspects actif et réceptif qui déterminent ensemble, et chacun selon sa fonction prépondérante, les cieux et la terre. Cette double détermination est symbolisée dans l'Ecriture par le vocable *eth* qui précède et « les cieux » et « la terre » ; en effet, le texte ne dit pas simplement *ha-shamaïm*, « les cieux », et *ha-arets*, « la terre », mais *eth ha-shamaïm we-eth ha-arets*, le *eth* étant une particule qui indique l'accusatif déterminé. Il s'écrit *AeTh* et se compose donc des deux lettres *Aleph* et *Tav*, la première et la dernière de l'alphabet hébreu, symbolisant respectivement le Commencement et la Fin de toutes choses, l'Origine et la Finalité des cieux et de la terre, le « Premier » qui est aussi le « Dernier » et qui contient ainsi sa « Maison » cosmique en Lui-même. Elle est en Lui, et Il est en elle, car Il est Lui-même la « Colonne du Milieu » (*amuda di-metsiuta*) qui unit « les cieux (*eth ha-shamaïm*) et (*ve*) la terre (*eth ha-arets*) », la conjonction « et », *ve* = ו ayant, en effet, la forme d'une colonne qui part d'une « tête d'angle ». Il est Lui-même cette « Tête d'angle » (*rosh pinnah*) ou « Clef de Voûte » d'où Il descend dans sa « Maison » (*baith* ou *beith*) jusqu'à la « Pierre fondamentale » (*eben shetiyah*), Maison qu'Il remplit entièrement de sa Gloire ou Omniprésence, ainsi qu'il est écrit : « ... la Gloire le *YHVH* remplissait la maison de *YHVH* (*eth-beith YHVH*) » (I *Rois* VIII, 10).

***

Beith, la « Maison » universelle de Dieu — dont l'aspect métacosmique ou parfois céleste est appelé par la Kabbale son « Palais », *heikhal*, terme qui désigne également la sainteté de sa demeure, à savoir

son « Temple », — se trouve dans la première phrase biblique sous la forme de sa première lettre même, le *beith* de *bereshith*. Cette lettre ב représente, en effet, non seulement le signe de la consonne labiale en question, mais aussi l'idéogramme d'une maison, sa graphie symbolisant ce que son nom indique. Tandis que la première lettre de l'alphabet hébreu, l'*aleph* א, résume toutes les autres lettres et, partant, tout ce que révèle l'Ecriture, — car sa valeur numérique est « un », et de ce fait elle symbolise l'Unité divine, — le *beith*, lui, est la deuxième lettre, qui a la valeur « deux » et synthétise la dualité principielle et cosmique : tous les mystères onto-cosmologiques de la création. En d'autres termes, cette lettre initiale de la Genèse symbolise, non l'Un en tant que tel, mais en tant qu'Il se donne à Lui-même et se reçoit Lui-même avec tout ce qu'Il comporte en possibilités cosmiques. Le *beith* est donc un symbole du Principe unique polarisé en Cause active et Cause réceptive. Celles-ci constituent les deux aspects fondamentaux du Créateur polarisé Lui-même avec son œuvre, polarisation également symbolisée par le *beith* et se manifestant à son tour dans celle du créé, en premier lieu dans la dualité que représentent le ciel — masculin, paternel, actif, — et la terre — féminine, maternelle et réceptive —. Or, cette dualité cosmique n'étant qu'une manifestation de celle qui la préfigure *in divinis* et qui se résoud dans l'Un, elle se réduit également à Lui, en essence, et en vertu de Son Immanence unitive. Tout ceci, à savoir le dualisme principiel et cosmique, ainsi que le retour de toutes choses à l'Unité divine, se trouve symbolisé, nous allons le voir, dans le *beith*.

Celui-ci représente le profil schématique d'une maison à porte ouverte, l'horizontale supérieure de la lettre symbolisant la couverture, l'horizontale inférieure, le sol, et le trait vertical l'ensemble des murs et piliers. Cette maison est elle-même l'image de l'édifice cosmique, la couverture représentant le ciel ; le sol, la terre ; l'ensemble des murs ou colonnes, ce qui relie ciel et terre ; et la porte ouverte, la réceptivité de la création envers le Créateur qui y descend et y habite, tout en la transcendant. A son tour, la maison cosmique symbolise le divin « Maître de la mai-

son » (*baal-baith*), le Principe unique, qui s'est polarisé en Principe actif et Principe réceptif produisant ensemble la création en Lui-même. Dans ce cas, la « couverture » ou voûte céleste reflète le Principe dans son aspect actif, en tant qu'Il est la Clef de Voûte universelle ; le « sol » ou fondement terrestre Le symbolise dans son aspect réceptif, en tant que Pierre fondamentale de l'univers ; l'ensemble des « piliers » cosmiques reliant ciel et terre signifie le Principe en tant qu'Il se donne à Lui-même ; et la « porte ouverte » du cosmos, c'est encore Lui, en tant qu'Il se reçoit Lui-même et toutes choses en Lui-même.

Quant à ces deux derniers aspects du *beith*, — son trait vertical et son ouverture —, le trait du Principe qui se donne à Lui-même représente la divine « Colonne de droite » (*amuda di-yamina*), celle de la grâce unitive, alors que la « porte ouverte » se substitue ici à la « Colonne de gauche » (*amuda di-semola*), celle de la Rigueur séparative qui, par cette ouverture même qu'est la réception de Dieu, se trouve résorbée dans la Grâce et l'Union. Autrement dit, la Droite manifestant la Grâce du Principe actif d'en haut, la Gauche correspond au Principe réceptif d'en bas, qui remplit ses propres réceptacles ou des ténèbres de sa Rigueur s'ils sont fermés au Divin ou de la Lumière d'en haut s'ils sont ouverts à Lui. Quant à la « Colonne du Milieu » (*amuda di-metsiuta*), elle est « a priori » invisible dans le *beith*, puisqu'elle est le Centre omniprésent, la Présence immuable du Principe unique, dont l'Immutabilité même est cet Axe invisible, autour duquel gravitent — toujours symboliquement parlant — Son Activité et Sa Réceptivité, ainsi que tous leurs effets cosmiques. Ultérieurement, on a cependant introduit dans le *beith* — écrit en dehors des rouleaux sacrés et rituels de la *Torah* dont les lettres-consonnes ne sont pas vocalisées ou ponctuées en vue de leur prononciation — un point central diacritique indiquant la façon dont cette glyphe doit être prononcée ; car elle est la lettre commune à la consonne labiale spirante *w* (*weith*) et à l'occlusive *b* (*beith*), et c'est ce point diacritique dans le בּ qui caractérise cette dernière et qui, en même temps, symbolise le Centre divin. C'est l'image du « Principe » (*RAuSh*), qui trône au milieu de sa « Maison » (*BeITh*), en tant que Point de départ suprême ou « Commencement » (*bereshith*) éternel de son Irradiation à la fois transcendante et immanente ou cosmique ; c'est ce que révèle le mot *bereshith* même qui s'écrit *BeRAShITh* et se décompose entre autres — selon *Zohar* I, 15 b — en *BeITh* (ou *BaITh*), « Maison », et *RAuSh*, « Principe », ce dernier se trouvant, dans ce cas, entouré de la première. Par ailleurs, le *Zohar* (I, 3 b) enseigne que le Principe a créé le monde par la lettre *beith*, parce qu'elle est l'initiale de *berakhah*, la « bénédiction » ; ceci ressort, nous l'avons vu, de son idéographie même qui montre que la « Colonne de la Rigueur » y est remplacée par la « Porte ouverte » à Dieu, Sa Réceptivité propre dans toutes choses, qui les remplit de Sa Grâce et de Sa Lumière les absorbant en Lui.

***

La divine Source de lumière est, soit le Point ou Centre ontologique, soit la Colonne du Milieu, ou encore l'Extrémité supérieure de celle-ci, par laquelle se manifeste le Point suprême et qui est symbolisé par la fine pointe supérieure du *beith* : c'est la « Tête d'angle » ou « Clef de Voûte » universelle, appelée aussi la « Porte du Ciel » (*shaar ha-shamaïm*). Lorsque cette Porte s'ouvre, la lumière descend du ciel sur la terre et pénètre jusque dans les ténèbres de l'abîme cosmique. C'est le Rayon central de Dieu, la Colonne du Milieu lumineuse, l'Immanence divine même qui descend de la suprême « extrémité du ciel » (*q'tséh ha-shamaïm*, cf. *Deut.* IV, 32) jusqu'à l'extrémité inférieure de l'Univers où elle réside comme Pierre fondamentale. En d'autres termes, c'est l'Un qui, sous son aspect de « Pierre qui descend du ciel », est à la fois la Clef de Voûte et son prolongement immanent, la Colonne du Milieu qui remplit de Sa Présence tout le cosmos et qui, à son extrémité inférieure — symbolisée par celle du *beith* — se révèle comme la Pierre fondamentale de la création. Ainsi, le cosmos entier est, symboliquement parlant, fait de la Pierre unique et universelle qu'est la Divinité omniprésente : c'est la Maison, le Palais, le Temple et la Cité de Dieu, « la Ville sainte, Jérusalem, qui descendait du

ciel d'auprès de Dieu ; et l'astre qui l'éclaire est semblable à une pierre très précieuse, une pierre de jaspe transparente comme le cristal » (*Apoc.* XXI, 10-11). Toute la création est, pour l'œil spirituel, transparente comme un cristal, à travers lequel il voit l'Un, en même temps qu'elle est, comme le jaspe, bigarrée de couleurs multiples reflétant les Aspects intelligibles de l'Un qui sont les archétypes éternels de toutes choses. L'astre qui éclaire la Cité universelle, c'est l'Un au zénith de la Voûte cosmique, la Clef de voûte ou Porte du ciel qui, lorsqu'elle s'ouvre, ouvre en même temps toutes les portes intérieures ou centrales : les « cœurs » ou centres respectifs des innombrables états d'existence descendant, au sein de la Colonne du Milieu, comme autant de degrés d'une échelle, jusqu'à l'échelon le plus bas soutenu par la Pierre fondamentale et divine.

C'est l'échelle que Jacob — selon *Gen.* XXVIII, 10-22 — vit en songe après avoir, pour se coucher, « pris une pierre dont il fit son chevet (*meraeshotav*) ». Ce dernier terme dérive — à l'instar de « chevet » remontant à *caput,* « tête », « extrémité », « pointe », « partie principale », — de *rosh,* « tête », « principe », et signifie aussi « dignité » ou « grandeur », dans le cas présent celles du Principe même, à savoir son élévation ou transcendance et son omniprésence ou infinité. La pierre que Jacob prit et dont il fit son chevet était la Pierre fondamentale, le Principe réceptif, la Réceptivité divine en lui-même ; il en prit possession grâce à sa réceptivité spirituelle et la réalisa pleinement en en faisant ainsi son « chevet », sa « tête », son activité ascendante s'élevant jusqu'à son union au Principe actif, à la Tête d'angle ou Clef de Voûte divine. Jacob unit spirituellement la Pierre fondamentale et réceptive à la Pierre angulaire d'en haut ; et celle-ci s'ouvrit à lui comme la Porte du Ciel d'où l'Acte universel de Dieu descendit en lui, en tant que Colonne du Milieu prenant la forme d'une Echelle. « Et voici, une échelle posée sur la terre et dont le sommait touchait au ciel ; et voici, sur elle des anges de Dieu, montant et descendant ; et voici, au-dessus d'elle se tenait *YHVH.* » Alors, Jacob dit : « Que ce lieu (*maqom*), désignant Dieu Lui-même, qui se révèle comme Centre omniprésent) est redoutable ! C'est ici

la Maison de Dieu (*beith Elohim*), c'est ici la Porte du Ciel (*shaar ha-shamaïm*). » Il vit toute la Maison cosmique de Dieu, à partir de sa Pierre fondamentale jusqu'à sa Porte céleste d'où se révèle *YHVH* ; et il vit au centre de la Maison la Colonne du Milieu, sous cette forme d'une échelle comportant les centres de tous les états d'existence comme autant d'échelons sur lesquels les « anges » ou esprits des créatures descendent du Principe et remontent vers Lui : parmi eux, il vit Ses « envoyés » angeliques et humains qui, sans cesse, montent vers Lui et redescendent de Lui, pour exécuter Ses ordres relatifs au gouvernement et à l'illumination de Sa Maison ou Cité cosmique.

Après cette vision, Jacob « prit la pierre dont il avait fait son chevet (ou Principe d'union spirituelle), la dressa (en forme de stèle) pour monument (ou symbole de la Colonne du Milieu) et versa de l'huile (symbolisant la réverbération de la Lumière divine descendue sur lui, réverbération qui remonta, dans l'Axe ou Rayon du Milieu, jusque) sur son sommet (*rosh,* identique à sa propre « tête » s'identifiant elle-même au « Principe » qui se tient au-dessus de l'Echelle cosmique). Et il nomma ce lieu (*maqom* ou le Centre omniprésent) : *Beith-El* (la « Maison de Dieu », le nom divin *El* signifiant Sa Grâce, alors que Son nom précité *Elohim* désigne l'Unité de tous Ses aspects créateurs impliquant Sa Rigueur) ; mais à l'origine (*le-roshonah,* c'est-à-dire à l'Origine première, au sein du Principe même,) le nom de la cité (universelle que Jacob appela *Beith-El*) était *Luz* (« Noisetier »). » Le noisetier symbolise l'Arbre de Vie, la Quintessence spirituelle de toutes choses, leur Vie éternelle ; en effet, *Luz* signifie aussi « quintessence », « élément vital », ainsi que l'os indestructible qui — situé, selon les uns, en bas de la colonne vertébrale et, selon les autres, à son extrémité supérieure — est d'après la tradition rabbinique (*Bereshith Rabba* 28, 3) la vertèbre dont se développeront à nouveau les corps lors de la résurrection des morts. Cet os est à la fois le symbole de la Pierre fondamentale et de la Tête d'angle supérieure, et la colonne vertébrale celui de la Colonne du Milieu dans l'être créé et se révélant notamment à l'être humain, dont la nature est « centrale » ou « axiale ». Jacob réalisa en lui-même la

Colonne du Milieu, aussi bien dans son aspect inférieur ou réceptif que dans son aspect supérieur et actif, lorsqu'il « prit la pierre », c'est-à-dire lorsqu'il prit possession spirituelle de la Pierre fondamentale et « la dressa pour monument » atteignant en lui-même la Tête d'angle céleste et divine. Il réalisa ainsi au-dedans de lui toute la Maison de Dieu et son union au divin « Maître de la Maison ». C'est là le mystère de la parole que Dieu adressa à Jacob du haut de l'Echelle : « Tu t'étendras (dans ton corps intérieur et spirituel) à l'occident et à l'orient, au septentrion et au midi (les quatre points cardinaux symbolisant toute l'étendue supra-spatiale et indéfinie du cosmos), et toutes les familles de la terre seront bénies en toi (au sein même de ton Corps universel et identique à la Maison ou Cité universelle et divine) et en ta postérité (pour autant qu'elle réalisera ce que tu viens de réaliser). » C'est pourquoi Jacob dit après cette nuit plus lumineuse que le jour : « Cette pierre que j'ai dressée pour monument sera la Maison de Dieu (*beith Elohim*). »

***

La Porte du Ciel s'ouvrit à Jacob lorsque « le soleil était couché » (*ibid.*) et que la nuit envahit la terre. Le soleil symbolise ici la manifestation « diurne » ou vitale de la Lumière divine, alors que la « nuit » signifie les ténèbres de la réceptivité intérieure de l'homme attirant la révélation spirituelle qui descend des Ténèbres supérieures. Celles-ci représentent en premier lieu la non-manifestation absolue du Sur-Etre, c.-à-d. la Non-Cause ou le Non-Etre, puis la Réceptivité de l'Etre causal, en tant qu'elle est non actualisée. Se déterminant Lui-même en deçà de l'Indétermination de son Essence surontologique, l'Etre ou le « Père » se révèle à sa propre Réceptivité, la « Mère » ou « Maison » transcendante, comme une lumière qui actualise et emplit son réceptacle ; et sa Réceptivité transcendante ou la « Mère d'en haut » implique sa Réceptivité immanente et cosmique, la « Mère » ou « Maison d'en bas ». En haut, dans son état ontologique, elle est éternellement remplie du Père lumineux, alors qu'en bas, elle apparaît d'abord dans sa

vacuité et obscurité propres ; et si nous disons en bas, il s'agit du « point de chute » cosmique et, corrélativement, de l'état périphérique de notre monde débouchant sur les « ténèbres extérieures » et « inférieures », car son état central et paradisiaque reflète dès le commencement, à l'instar du monde céleste, l'état ontologique éternellement lumineux : il est illuminé de par sa création même.

Ceci dit, la Réceptivité propre de Dieu, qu'elle soit transcendante ou immanente, céleste ou terrestre, paradisiaque ou non, est en soi « ténébreuse » (*hashukh*), « sans forme » (*tohu*) et « sans quoi » (*belimah*), c'est-à-dire sans matière : un obscur « abîme » (*tehom*) mais dont le « vide » (*bohu*) est réceptif à la lumière prête à paraître à la limite supérieure du cosmos « comme un astre venant éclairer la Cité de Dieu ». Tel est le sens de la révélation scripturaire : « Il étend le Septentrion (le Point de départ de Son Irradiation universelle) sur le *tohu* (Sa propre Réceptivité cosmique et informelle) ; Il suspend la terre (la matière cosmique destinée à envelopper Sa Lumière) sur le *belimah* (Sa Réceptivité dans son aspect immatériel mais qui, sous l'influence de Sa Lumière, produit la matière ; c'est-à-dire qu'Il fait sortir et dépendre la matière créée de la *materia prima* incréée qu'est Sa Réceptivité même). » (*Job*, XXVI, 7). Et telle est aussi la signification de la seconde phrase biblique : « Et la terre (la matière cosmique en tant qu'elle ne se distingue pas encore de la *materia prima* ou Réceptivité cosmique de Dieu) était sans forme (*tohu*) et vide (*bohu*, réceptive à la lumière spirituelle et vitale de Dieu et, partant, à la forme et à la matière qui en procèdent) ; et les ténèbres (*hoshekh*) étaient sur la face (*p'nei*) de l'abîme (*tehom*, la Réceptivité de Dieu qui, nous venons de le voir, est à la fois sans forme et réceptive à la forme ; en effet, *TeHaUM* est *ToHoU* avec l'adjonction d'un *M* ou *Mem* final = ם symbolisant un réceptacle ou la réceptivité à la forme) ; et le *ruah* (le « Vent » ou l'« Esprit ») de Dieu planait sur la face (*p'nei*) des eaux (ou possibilités cosmiques à actualiser). »

L'Esprit créateur de Dieu est « pareil à l'aigle » qui, pour « éveiller sa couvée » cosmique « plane au-

dessus de ses petits » qu'il va enfanter (cf. *Deut.* XXXII, 11). En planant, il trace des cercles qui préfigurent les orbites des futures sphères d'existence gravitant autour de leur Centre divin qu'il est lui-même et à qui elles sont destinées à retourner par leur rotation même, rotation théocentrique et se révélant, en définitive, comme spiroïdale et déifiante. Puis, quand l'Esprit insuffle à sa future progéniture sa lumière et sa vie, il se manifeste comme le « Vent de Dieu », qui est pareil à un « vent de tempête (*ruah sarah*) venant du Septentrion (suprême qu'est l'Etre causal et transcendant) » et qui tourne, en mode spiroïdal, comme « une roue au milieu d'une autre roue (*ha-ophan betokh ha-ophan*) »; « roues appe'ées tourbillon (*galgal*) » (cf. *Ezéchiel* I, 4, 16 ; X, 13). C'est ce mouvement circulaire et spiroïdal de l'Esprit créateur dont parle aussi *Job* (XXVI, 10) en disant qu'« Il a tracé un cercle sur la face des eaux (*al-p'nei-maïm*), à la limite (supérieure du futur réceptacle cosmique où il y a union) de la lumière (de Dieu) et des ténèbres (de sa Réceptivité cosmique). « Et Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne ; et Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres (en sorte que leur fusion créatrice inévitable n'aboutît point à la confusion de leurs natures à la fois opposées et complémentaires). Et Dieu appela la lumière Jour, et les ténèbres Nuit. Et il y eut un soir, et il y eut un matin ; ce fut le premier jour. » (*Gen.* I, 3-5).

***

Avant le « matin » ou « jour » de l'illumination créatrice, il y eut le « soir » ou la « nuit », les ténèbres supérieures de la Non-Manifestation et de la Réceptivité transcendantes de Dieu, qui manifestent leur aspect obscur par les ténèbres inférieures, celles de la Réceptivité cosmique. Dans ces ténèbres inférieures se trouve plus ou moins l'homme pécheur avant son illumination ; mais il attire celle-ci en faisant de son obscurité intérieure le vide de sa réceptivité spirituelle. L'homme est, en cela aussi, l'image de Dieu, mais au sens d'une analogie inverse ; car, si Dieu, selon *Ps.* XVIII, 12, « a pris la Ténèbre pour

retraite », elle n'est point obscure pour Lui : elle est son Essence absolue, l'Essence plus que lumineuse de toute lumière, de même que sa Réceptivité transcendante est, à l'état ontologique, entièrement remplie de la lumière de son Etre causal. C'est pourquoi le Psalmiste dit encore : « La Ténèbre même n'a point d'obscurité pour Toi, et la Nuit brille comme le Jour : la Ténèbre est comme la Lumière. » (CXXXIX, 12) Face au cosmos à créer, Sa Lumière se dégage de Ses Ténèbres plus que lumineuses, symboliquement parlant, comme l'Etoile polaire, du ciel nocturne et septentrional. Trônant immobile au sommet de l'axe hyperboréen, tandis que les étoiles circumpolaires gravitent inlassablement autour d'elle sans jamais se coucher, elle est l'image de la Porte du Ciel, du divin Septentrion d'où descendent toutes les révélations spirituelles et manifestations créatrices (cf. *Ezéchiel, cit.*). Elle est le symbole de la suprême Clef de Voûte ou « Tête d'angle » (*rosh pinnah*), le reflet du Principe actif ou Intellect actif, de l'Esprit révélateur et créateur de Dieu qui, en traçant la préfiguration circulaire du cosmos sur la « face des eaux », s'y révèle comme le Point central et immuable du cosmos : ce dernier gravite, avec toutes ses sphères internes, autour de Lui et de son prolongement immanent, la Colonne du Milieu aboutissant à la Pierre fondamentale.

L'étymologie de *rosh pinnah* confirme ce que nous venons de dire : *pinnah*, « angle » ou « coin », dérive, comme *ophan*, la « roue », et *peniyah*, le « tournant », de *panah*, « tourner » ou « se tourner (vers) » ; on y trouve aussi *pan*, *p'nei* et *panim*, qui signifient, l'un et l'autre, « face », « surface », « aspect », « visage », et impliquent le fait d'être tourné vers quelqu'un ou quelque chose, vers ce qui est à l'extérieur ou « devant » (*biphnei* contenant *p'nei*) sinon « à l'intérieur » (*penimah* où l'on retrouve *panim*). En regardant à l'intérieur d'elles-mêmes, les sphères d'existence, grandes ou petites, se tournent vers leur centre divin, poussées qu'elles sont par la rotation spiroïdale et centripète de la Lumière de Dieu qui les a créées et qui, en retournant à Lui, les ramène à Lui : c'est ce que révèle le nom de l'archange *Ouriël*, la « Lumière de Dieu » qui, lorsqu'il incite les êtres à retour-

ner à Lui, est appelé *Phanuël,* « Tournez-vous vers Dieu ! », *phanu* dérivant de *panah,* « tourner » ou « se tourner (vers) », et qui, nous venons de le voir, est aussi la racine de *pinnah.* Tout ceci montre que *rosh pinnah,* la « Tête d'angle » supérieure de la création, dont une « face » (*p'nei*) est tournée vers sa propre Réalité métacosmique, et l'autre vers son œuvre cosmique, est le Principe (*rosh*) de tout ce qui se tourne vers le haut et le bas, vers l'extérieur et l'intérieur, et de tout ce qui tourne autour de son propre « angle » (*pinnah*) central, axial et divin, en haut et en bas.

En effet, nous l'avons vu, la « Pierre angulaire » (*eben pinnah*) d'en haut est descendue, en tant que Colonne du Milieu, jusqu'au fond de l'abîme cosmique où elle réside comme « Pierre fondamentale » (*eben shetiyah*), appelée aussi la « Pierre angulaire » (*eben pinnah*) mais entendue, par définition, sous son aspect de « fondement » (*shetiyah*) inférieur. Cette « Tête d'angle » (*rosh pinnah*) d'en bas est, d'une part, tournée vers les ténèbres inférieures de la Réceptivité cosmique de Dieu et, d'autre part, vers sa Lumière venant d'en haut, de la « Tête d'angle » supérieure, et dont elle s'« imbibe », — *shetiyah,* le « fondement » signifiant aussi le « fait de boire ». La Pierre fondamentale se présente donc, à son tour, sous un double aspect, mais en sens inverse de celui qui est propre à la Clef de Voûte : son extrémité inférieure demeure — selon *Zohar* II, 222 a, — « fixée au fond de l'abîme » ténébreux, alors que « sa partie supérieure en sort et constitue le noyau ou point central d'où le monde terrestre se développe » ; et ceci, parce qu'en haut, l'angle supérieur de la Clef de voûte est sorti, inversement, des Ténèbres de la non-manifestation cosmique et que son angle inférieur, tourné vers sa manifestation créatrice, est le noyau ou centre lumineux, la divine Etoile polaire d'où la Voûte des cieux et de la terre, toute la Sphère universelle se développe de haut en bas. La création se déploie ainsi à partir du sommet de l'Axe ou Rayon vertical et « polaire », intrinsèquement spirituel et extrinsèquement vital, pour devenir la Sphère lumineuse ou « solaire » de l'Univers.

***

Descendue du Septentrion ou Centre suprême et polaire, la Lumière divine, intérieurement axiale et extérieurement sphérique, produit, en aboutissant à son plan de réflexion terrestre, sa propre réverbération solaire. Tout en ayant son origine au Nord spirituel, celle-ci se lève à l'Est vivifiant — et intrinsèquement spirituel, lui aussi, — qui devient ainsi le Centre inférieur de l'univers où se cache la Pierre fondamentale ; et ce Centre se situe — selon la tradition juive prolongée à cet égard par le christianisme et, dans une certaine mesure, nous le verrons, également par l'islam, — à Jérusalem. Car Dieu a dit : « Je l'ai placée au centre des nations » (cf. *Ezéch.* V, 5). Au centre de ce centre se trouve le mont Sion où fut bâti le Temple de Salomon et au Saint des Saints duquel — sous l'Arche d'Alliance — se cachait la Pierre fondamentale du monde. Or, le mont Sion, bien qu'ayant son emplacement géographique à l'Est, fut situé par l'Ecriture (*Ps.* XLVIII, 3) symboliquement et spirituellement à l'« extrémité du Septentrion (*har-Tsion yarketei tsaphon*) », au point le plus élevé du monde où brille la divine Etoile polaire, — où toute la sphère cosmique est suspendue à sa Clef de Voûte éternelle. La lumineuse Colonne du Milieu qui en descend, traverse le Saint des Saints et constitue, à son extrémité inférieure, la Pierre fondamentale d'où se lève la réverbération de la Lumière divine, dispensatrice de toute vie et de toute voie de retour au Principe. Ce divin don de la vie et du retour à la Source de toutes choses est actualisé dans le Temple par le service sacerdotal ; celui-ci culmine dans l'élévation spirituelle de l'homme vers le « Saint, béni soit-Il », dont la Présence réelle ou *Shekhinah* trône, dans le Saint des Saints, au-dessus de Chérubins, eux-mêmes placés sur le Propitiatoire couvrant l'Arche d'Alliance, sous laquelle se cache la Pierre fondamentale.

L'Etoile polaire est le symbole de la Présence réelle de Dieu qui trône au zénith de Sa Maison universelle, de même que le mont Sion est l'image de l'élévation spirituelle jusqu'au Principe et qui, pour cette raison, est appelé le « sommet des montagnes » (*Is.* II, 2) et la « demeure de Dieu » (*Ps.* CXXXII, 13-14). L'élévation spirituelle dans la Maison de Dieu,

après avoir été négligée par les hommes, sera pleinement rétablie à la fin des temps, dans la « nouvelle Jérusalem » : « Il arrivera, à la fin des jours, que la Montagne de la Maison de *YHVH* sera établie au sommet des montagnes et élevée au-dessus des collines » (*Is. ibid.*). C'est la « montagne très élevée » d'où Ezéchiel (cf. XL) vit la future Cité sainte et son nouveau temple ; et c'est la même « haute et grande montagne » d'où l'apôtre Jean vit la « Ville sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel d'auprès de Dieu, brillante de la Gloire de Dieu » (*Apoc.* XXI, 10-11). L'élévation spirituelle de l'homme, corrélative de la descente spirituelle de Dieu à qui il s'unit, a aussi un rapport avec la « fondation » ou « pierre fondamentale » de l'ancienne Jérusalem ; son Sanctuaire fut bâti sur le rocher de Sion ou de Moriyah où Abraham avait été appelé à sacrifier son fils Isaac. « Salomon commença à bâtir la Maison de *YHVH* à Jérusalem, sur le mont Moriyah qui avait été indiqué à David, son père, dans le lieu préparé par David sur l'aire d'Ornan le Jébusien » (II *Chron.* III, 1) ; c'est ce « lieu » ou *maqom*, l'un des noms de Dieu le désignant, rappelons-le, comme le Centre omniprésent, où, selon la tradition juive, Abraham devait sacrifier son fils Isaac, ainsi qu'il est écrit : « Prends ton fils, ton unique (ou préféré), celui qui tu aimes, Isaac, et va-t-en au pays de Moriyah, et là offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que Je t'indiquerai. » (*Gen.* XXII, 2) Or, ce sacrifice lui fit mériter sa postérité « innombrable » de sang et d'esprit, constituée par les fidèles des trois religions se réclamant de son monothéisme et ayant leur centre spirituel commun à Jérusalem — qui se distingue, par définition, des centres propres au christianisme et à l'islam — : « Je l'ai juré par Moi-même, dit *YHVH* : parce que tu as fait cela et que tu ne m'a pas refusé ton fils, ton unique (ou préféré), Je te bénirai ; Je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est au bord de la mer, et ta postérité possédera la porte de ses ennemis. En ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre, parce que tu as obéi à Ma voix. » (*Gen.* XXII, 16-18)

L'islam revendique ce même mérite en raison du sacrifice d'Ismaël par Abraham dont il était le pre-

mier-né, alors que le christianisme considère le sacrifice d'Isaac comme la préfiguration du crucifiement de Jésus par son Père céleste. Quant au « lieu » sacré de Moriyah, qui devint l'emplacement du Temple de Jérusalem, Jésus y pria et enseigna, et Mohammed y vécut son ascension céleste jusqu'au Trône divin, après avoir été transporté miraculeusement du « Temple sacré » de La Mecque au vestige terrestre, puis au prototype céleste du Sanctuaire salomonique que le Coran appelle le « Temple éloigné » ; éloigné du « nombril de la terre » que représente La Mecque pour l'islam au même titre que Jérusalem pour Israël, et éloigné de la terre même puisque, détruit, le Sanctuaire hiérosolymitain est remonté à son archétype céleste, le divin Centre d'en haut auquel aboutissent les axes spirituels de tous les centres sacrés du monde terrestre. Ce Centre céleste est le Trône d'Allâh ou de sa Présence universelle, Présence donc qui est non seulement en haut mais aussi en bas, car « de quelque côté que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh » (*Coran* II, 115) ; et là où sa Face se révèle, là aussi est le Centre du monde. Tel est le divin fondement de la Kaaba et de la Pierre enchassée en elle et descendue du ciel : celle-ci symbolise à son tour la Pierre « centrale » du monde, l'extrémité inférieure de la Colonne du Milieu ou du Trône d'Allâh, autour duquel tournent les pèlerins à l'instar de toutes les sphères d'existence et qui, en même temps, « contient les cieux et la terre » (cf. *Coran* II, 255).

***

Au demeurant, nous l'avons vu dans l'exemple de Jacob, le lieu où se révèle le Centre divin et omniprésent n'est pas seulement d'ordre cosmique ou géographique, mais se trouve aussi dans tout homme dont la réceptivité spirituelle est telle qu'elle rejoint sa propre essence, la Réceptivité de Dieu en lui. Dieu se donne à Lui-même et se reçoit Lui-même dans un tel homme, qui devient ainsi la personnification du Principe actif ou de la Clef de Voûte et du Principe réceptif ou de la Pierre fondamentale, ainsi que de la Colonne du Milieu ou Echelle qui relie la terre au

ciel, donc de toute la Maison ou Cité universelle. Tel fut le cas de Jacob, comme celui de Mohammed qui était le « lieu de Manifestation » (*mazhar*) d'Allâh, sa Cité, sa Maison, sa Pierre et son Echelle s'élevant jusqu'à Lui-même. Le calife 'Alî, gendre du Prophète, le compara à une pierre précieuse : « Mohammed est un homme, pas comme les autres : il est comme une pierre précieuse parmi les pierres. » Et le Prophète répliqua en se désignant lui-même comme la Cité d'Allâh ou de Sa Connaissance propre et universelle : « Je suis la Cité de la Science (*'ilm*, signifiant ici la Connaissance suprême), et 'Alî est sa Porte. »

Cette identification spirituelle de l'homme avec la Pierre, la Cité — ou la Maison — de Di u et sa Porte, se retrouve dans le christianisme sous la forme des diverses qualités caractérisant l'Homme-Dieu ainsi que les hommes de Dieu qui furent les précurseurs de Jésus et notamment ses fidèles au sens plénier du terme : « Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers (à Dieu), ni des gens du dehors (qui n'appartiennent pas à Sa Maison) ; mais vous êtes concitoyens des saints, et de la Maison de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ lui-même est la suprême Pierre angulaire : en lui, tout édifice bien coordonné s'élève pour être un temple saint dans le Seigneur, en lui aussi vous êtes édifiés ensemble pour être un habitacle de Dieu dans l'Esprit. » (*Eph.* II, 20-22) Or, en dernière analyse, Jésus-Christ n'est pas seulement la Clef de Voûte de l'Edifice universel, mais cet Edifice même, dans lequel s'élèvent tous les autres édifices dont il est le Prototype et qui, à son instar, sont destinés à être des demeures de Dieu ; car « il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père » (*Jean* XIV, 2). Jésus-Christ est cette Maison, ce Temple ou Corps universel, habité pleinement par Dieu — ou sa propre Nature divine —, et ceci jusque dans son corps terrestre faisant partie de sa nature humaine et qu'il appela également « temple » : « Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai » (*Jean* II, 19). Et tous ceux qui participent activement, comme autant de pierres lumineuses, à ce Temple intrinsèquement universel et divin, ou comme autant de membres à ce

Corps universel et essentiellement métacosmique, sont appelés à devenir intérieurement ce Corps même, tout en restant extérieurement ses membres. « Vous êtes le Corps du Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. » (I *Cor.* XII, 27) Le « Christ est tout en tous » (*Col.* III, 11) : il est, en chacun, toute « la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur » de la Présence divine, « en sorte que vous soyez remplis de toute la Plénitude de Dieu » (*Eph.* III, 16-19). Pour ceux qui sont ainsi remplis de Dieu, « il n'y a qu'un seul Corps et un seul Esprit... un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, (manifesté) par tous, et en tous » ; ils ont réalisé en eux-mêmes « la mesure de la stature parfaite du Christ », de l'Homme-Dieu ou Homme universel, du Corps ou Temple universel (cf. *ibid.* IV, 4, 6, 13).

Donc, le Christ est non seulement la « Tête de l'angle » supérieure de ce Temple, mais tout le Temple même jusqu'à sa Pierre fondamentale ; et toutes les « pierres » lumineuses qui « descendent » de lui ou « montent » en lui, coordonnées dans son Unité, représentent ses aspects ou « envoyés » multiples, à commencer par les apôtres. Ainsi, Pierre ne fait que « représenter » la Pierre fondamentale qu'est le Christ ; en effet, Pierre n'est point par lui-même le « fondement » du Temple ou de l'Eglise, c'est le Christ qui l'a fait tel : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon église. » (*Matth.* XVI, 18) C'est le Fils, le Verbe de Dieu, qui est le Fondement supérieur et inférieur de l'Eglise chrétienne et, en un sens plus étendu, du Temple universel : il est toute la Maison de Dieu, la « Maison de prières pour tous les peuples », le Sanctuaire « en qui tout édifice, bien coordonné, s'élève pour être un temple saint dans le Seigneur ». C'est ce que révélera pleinement la nouvelle Jérusalem, la future Cité universelle de Dieu dont la « muraille » aura les douze tribus d'Israël comme « portes » — toujours ouvertes —, et les douze apôtres du Christ comme autant de « fondements » : « douze fondements, et sur eux les douze noms des douze apôtres de l'Agneau » (*Apoc.* XXI, 12-14), — Pierre représentant ici, à l'instar des autres apôtres, un des aspects manifestés de l'unique Pierre fondamentale qu'est leur Maître et Seigneur. Car « en lui,

toutes choses ont été créées... tout a été créé par lui et en lui (ou : pour lui)... et il est avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui. » (*Col.* I, 16, 17) C'est lui, « le Principe de la création de Dieu » (*Apoc.* III, 14), le Principe actif qui crée tout et le Principe réceptif en qui toutes choses existent, la Pierre angulaire supérieure et inférieure de l'univers, ainsi que la Colonne du Milieu autour de laquelle toutes choses gravitent jusqu'à retourner à elle et, par elle, au Père. Car « je suis la Porte ; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé » (*Jean* X, 9) ; mais cette Porte, identique à la Colonne du Milieu, est « étroite ». Elle n'est qu'un Rayon, le Rayon divin, central et invisible, qui est le chemin conduisant de Dieu à Dieu et traversant le cœur de chaque créature ; l'homme doit l'y retrouver par sa réceptivité et sa concentration spirituelles, par le « resserrement » de toutes ses forces sur le Centre divin qui s'y trouve caché et qui est à la fois le Point de départ et le Point final, le But infini de son existence : « ... car étroite est la porte, et resserré le chemin qui conduit à la vie, et il en est peu qui la trouvent ! » (*Matth.* VII, 14)

⁂

Au tréfonds du créé, c'est Dieu Lui-même — ou, dans le christianisme, Dieu le Fils — qui est son Temple ou son Trône, sa Maison ou sa Cité, son Habitacle ou Réceptacle : sa Réceptivité propre, à la fois transcendante et immanente ou cosmique. Ceci également sera révélé lorsque descendra du ciel la nouvelle Jérusalem ; « car le Seigneur Dieu en est le Temple, ainsi que l'Agneau. La Cité n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la Gloire de Dieu l'illumine, et l'Agneau est son flambeau... le Trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la Cité ; ses serviteurs Le serviront, et ils verront sa Face, et son Nom sera gravé sur leurs fronts. » (*Apoc.* XXI, 22-23 ; XXII, 3) Dieu Lui-même ou sa Présence est toute la Réalité de sa Maison, à partir de la Clef de Voûte, en passant par la Colonne du Milieu, jusqu'à la Pierre fondamentale : Il s'y donne à Lui-même et s'y reçoit Lui-même avec toutes ses possibilités créaturielles. La Pierre d'en haut, d'en bas et du milieu sont autant de ses aspects qu'on ne doit pas confondre mais qui, par définition, sont en soi Lui-même. Il est le Centre omniprésent qu'Il a appelé, entre autres, « Sion » ; et Il est la Pierre qu'Il y a posée pour Fondement supérieur et inférieur, actif et réceptif de la création, ainsi qu'Il l'a révélé à Isaïe (XXVIII, 6) : « Voici que J'ai mis pour fondement de Sion une pierre, une pierre éprouvée, angulaire (*pinnath*), précieuse, qui est un ferme (ou double) fondement (*musad mussad*) », en haut et en bas. C'est Lui qui est la Pierre descendue du Ciel, celle qu'Il a détachée de l'Elévation métacosmique de son Trône, pour la plonger jusque dans l'abîme de sa Réceptivité cosmique et en faire ainsi la Colonne du Milieu, dont la Tête d'angle domine la création, alors que son extrémité inférieure, la Pierre fondamentale, la soutient. Il est Lui-même cette « Pierre rejetée par ceux qui bâtissaient » et qui « est devenue la Pierre angulaire (*rosh pinnah*) » d'en haut et d'en bas ; « c'est grâce à *YHVH* que cela est arrivé, c'est chose merveilleuse à nos yeux » (*Ps.* CXVIII, 22-23). « Ceux qui bâtissaient » sa Maison universelle sont « Ses propres Aspects créateurs : les « sept *Sephiroth* de la construction » cosmique — ou les « sept Jours de la Création » prototypique — dont six sont d'ordre actif, alors que le septième de ces Aspects divins est la Réceptivité propre et cosmique du Créateur. C'est elle, plus précisément, cette Pierre qu'Il a « rejetée » en se projetant Lui-même en bas, en tant que *Shekhinah* ou Présence réceptive et médiatrice de son Activité cosmologique ; et c'est elle, la Maison qu'Il a bâtie pour Lui-même, pour s'y donner à Lui-même et s'y recevoir Lui-même en conduisant ainsi tout ce qui s'y trouve, de Lui à Lui.

Dans le christianisme, Sa *Shekhinah* ou Présence réceptive et médiatrice, tout en étant incarnée par le Christ, est en même temps personnifiée par la Sainte Vierge : elle manifeste tout particulièrement l'aspect féminin, à la fois virginal, maternel et miséricordieux de Sa Réceptivité, de même que Sa Réceptivité considérée à elle seule.

⁂

« Si *YHVH* ne bâtit pas la maison, en vain travaillent ceux qui la bâtissent. » (*Ps.* CXXVII, 1) Dieu bâtit la Maison qu'Il est Lui-même en remplissant de sa Lumière créatrice sa Réceptivité céleste et en descendant jusqu'au fond de l'abîme, dans les ténèbres inférieures de sa Réceptivité cosmique d'où Il « remonte » en commençant à déployer son Activité ou Irradiation terrestre. C'est ainsi qu'il faut comprendre ce texte de la Kabbale qui centre l'aspect terrestre de la création sur Israël et son Sanctuaire : « Lorsque le Saint Unique, béni soit-Il, se mit à créer le monde, Il détacha une pierre précieuse de dessous son Trône de Gloire, et la plongea dans l'abîme (cosmique) ; une extrémité (de cette pierre) y demeura fixée au fond, tandis que l'autre en sortit. Cette partie supérieure (ou émergeante de la pierre fondamentale) constitua le noyau du monde (terrestre), le point (central) d'où le monde se développa — en s'étendant à droite et à gauche, et dans toutes les directions (de l'espace) — et par lequel il est soutenu. Ce noyau (auquel s'identifie *luz,* la « quintessence », l'« élément vital », le « noyau » d'immortalité dans le corps humain, dont il était question précédemment en rapport avec le lieu dit *Luz* où la tête de Jacob reposa sur la Pierre fondamentale du monde), cette pierre est appelée *Shetiyah* (« fondation », « fondement »), car elle est le point de départ (la « pierre fondamentale » : *eben shetiyâh*) du monde. Le nom *SheTiYâH* est d'ailleurs composé de *ShaTh* (« fondement », « base »,) et de *YâH* (« Dieu »), signifiant que c'est le Saint, béni soit-Il, qui fit (de sa propre Réalité ou Présence) la fondation et le point de départ du monde avec tout ce que celui-ci comporte... Le point (de départ) est au Centre (du monde), et les diverses expansions (géographiques) l'entourent (sous la forme de trois cercles concentriques). La première expansion (concentrique) embrasse le Sanctuaire (de Jérusalem) avec tous ses cours, ses enclos et ses dépendances, ainsi que toute la ville de Jérusalem délimitée par ses murs ; la deuxième expansion (concentrique) comprend toute la terre d'Israël, la terre proclamée sainte ; et la troisième expansion (concentrique) englobe le reste de la terre, la résidence de tous les autres peuples... Toute cette disposition se

trouve symbolisée dans la structure de l'œil humain. Car à l'instar de cet œil constitué de trois parties concentriques entourant un point central qui forme le foyer de la vue, la vision (ou l'œil) du monde (identique à l'« Œil du Cœur » qui est l'« Œil de Dieu », l'« Œil qui voit tout ») a son foyer dans le point central (qui se trouve dans le Temple de Jérusalem, dans le « Cœur du monde »), à savoir dans le Saint des Saints, (et, au centre de celui-ci), dans l'Arche d'Alliance (au-dessus de laquelle se cache la *Shekhinah* ou Présence de Dieu, en tant que sa Réceptivité cosmique) et dans le Propitiatoire (couvrant l'Arche d'Alliance au-dessus duquel la *Shekhinah* trône en manifestant l'Activité seigneuriale et révélatrice). » (*Zohar* II, 222 a, b)

Ces deux aspects de la *Shekhinah* sont ceux de la Pierre fondamentale, dont la partie inférieure demeure passivement « fixée au fond de l'abîme », alors que sa partie supérieure « en sort » comme Point de départ actif de ce monde. Or, nous avons vu que cette divine Pierre, située dès le commencement à Jérusalem, se trouvait, selon l'exégèse ésotérique de l'Ecriture, également à Luz, le mystère de cette présence simultanée du Centre divin à plusieurs lieux saints s'expliquant par l'Omniprésence même de Dieu qui s'y révèle. Un autre passage du *Zohar* se rapproche de l'explication de ce mystère, sans cependant renoncer à la fixation définitive du Centre universel à Jérusalem : « Lorsque le Saint, béni soit-Il, voulut que le monde soit fermement établi, Il prit une pierre (à savoir Sa Réceptivité onto-cosmologique, dans laquelle Il cristallise toutes ses possibilités de manifestation transcendante et immanente ou cosmique, comme dans une pierre précieuse et réceptive à la Lumière de sa Sagesse ou Connaissance propre et universelle, — pierre) dans laquelle était gravé le mystère des vingt-deux lettres de l'alphabet (hébreu, lesquelles représentent les relations éternelles entre les dix *Sephiroth* ou Déterminations propres et fondamentales du Principe, relations constituant avec ces dernières les « trente-deux voies de la Sagesse » divine, les Archétypes de toutes choses ; Dieu prit cette « pierre » (ontologique renfermant les prototypes de toute existence cosmique) et la jeta dans les eaux (ou possi-

bilités cosmiques, en vue de leur actualisation). Elle se mut (d'abord sur la « face des eaux », comme « Esprit de Dieu » prêt à passer de la puissance créatrice à l'acte créateur ; elle se mut) de place en place, (telle une pierre lancée sur un plan d'eau et qui, par rebonds, le frôle à plusieurs endroits en y produisant des cercles avant de s'enfoncer dans l'eau ; chacun de ces cercles prototypiques entourant leur centre respectif préfigure un certain « milieu » de possibilités cosmiques, « touché », déterminé par la divine Pierre descendue du Centre suprême pour y laisser Sa trace) sans (cependant) trouver de lieu (cosmique particulier) où se fixer (exclusivement, puisqu'elle est omniprésente : elle est la « Sphère dont le Centre est partout et la circonférence nulle part » et qui, partant, ne saurait être délimitée par une quelconque étendue cosmique, ainsi que l'atteste la tradition juive (*Bereshit Rabba* 68, 9) en disant que Dieu « est le Lieu du monde, mais le monde n'est pas son lieu » ; la « pierre » se mut donc en traçant — ou déterminant — des centres sacrés) jusqu'à ce qu'elle arrivât (aussi) en Terre Sainte (c'est-à-dire à tel « milieu » des possibilités cosmiques qui implique précisément l'actualisation de la Terre Sainte) ; et les eaux (ou possibilités créatrices) la suivirent (partout où elle se mut, afin qu'elle y fixât des centres sacrés par combinaisons appropriées des « vingt-deux lettres » prototypiques ; en d'autres termes, l'ensemble des possibilités cosmiques était présent à la création de chaque centre qui, par là même, devint une image complète du cosmos, de la manifestation intégrale du Centre suprême et universel,) jusqu'à ce qu'elle eût atteint (aussi) le lieu (de Jérusalem) où l'autel (du Temple — selon une autre version traditionnelle : le Saint des Saints) devait être établi. C'est là que la pierre (au point de vue d'Israël) s'enfonça (tel qu'elle le fit en réalité partout où elle frôla les eaux en s'y reflétant, ses reflets ou rayons constituant autant de manifestations de l'Unique Centre omniprésent qui s'enfoncent, comme autant d'Axes centraux et lumineux, autant de « Colonnes du Milieu », au cœur des « cercles sacrés » ou milieux traditionnels qui leur correspondent sur terre), et le monde entier fut fermement établi sur elle (sur la Pierre fondamentale

présente à Jérusalem comme dans d'autres points prédestinés du monde, et, en dernière analyse, comme partout, car tout repose sur l'unique et universel Fondement qu'est la Divinité omniprésente). » (*Zohar* II, 152 a)

Si le mystère du Centre ou de la « Pierre », qui est partout et se révèle à plusieurs endroits pour en faire des centres sacrés, ne se trouve qu'implicitement contenu dans le texte que nous venons de commenter, il est affirmé ailleurs de façon explicite, comme dans cette exégèse kabbalistique qui identifie la pierre, sur laquelle reposa la tête de Jacob à Luz ou Bethel, avec la Pierre fondamentale se trouvant dès l'origine au centre de Jérusalem. L'exégèse en question emploie pour cette identification spirituelle un symbolisme qui ne fait plus « mouvoir » la divine Pierre d'un endroit à l'autre, mais fait replier tel lieu sur tel autre où cette Pierre est censée « reposer » : « Durant cette nuit (du songe de Jacob), toute la Terre Sainte s'était repliée sur elle-même, pour que Jacob (se trouvant à Bethel) fût couché dessus (sur la Pierre fondamentale à Jérusalem) ; ainsi s'explique que cette pierre (éloignée dans l'espace) se trouva être placée au-dessous de lui. » (*Zohar*, I, 72 a ; cf. Talmud, *Hulin* 91 b.) Ce symbolisme fait donc ressortir l'Unicité et l'Immutabilité de la Pierre fondamentale, dont procèdent tous les mondes ou « lieux » et autour de laquelle ils gravitent tous, jusqu'à se « replier » sur Elle et se reintégrer en Elle.

Enfin, pour ajouter une variation sur notre thème, nous dirons que tous les mondes, grands et petits, sont comme autant de cercles produits par une pierre projetée dans l'eau et entourant son point d'impact d'une façon concentrique. Chacun de ces cercles, en l'occurrence chaque monde traditionnel, se considère dès lors comme celui qui possède le « Centre du monde », soit en excluant les autres cercles, soit en les relativisant ou intégrant par leur mise en marge doctrinale. Quoi qu'il en soit, toutes les sphères traditionnelles ne possèdent qu'un seul et même Centre divin, sur lequel elles se « replient » toutes, à l'instar de Luz se repliant sur Jérusalem qui, elle-même, se replie sur la Jérusalem céleste ou *Shalem*, la Cité

de « Paix », l'Unité de toutes choses en Celui qui est à la fois leur Centre omniprésent, leur Mesure parfaite et leur Circonférence infinie.

***

Ainsi, les centres des diverses religions se présentent, à la lumière de leur géographie sacrée respective, comme autant de « centres du monde », — apparente *contradictio in terminis* qui, nous venons de le voir, se résoud dans l'Omniprésence du Centre unique et divin. En appelant celui-ci la « Pierre fondamentale », elles l'envisagent sous l'angle d'un symbolisme à la fois minéral et architectural, et c'est ce dernier aspect que nous venons d'approfondir. Il nous reste encore à ajouter quelques mots au sujet de l'aspect minéral, qui indique non seulement le « fondement ferme », stable et durable de l'Univers, mais se réduit, au point de vue matériel, à sa quintessence, qui est d'abord celle des éléments terrestres, puis celle de toute substance créée : l' « Ether ». La Kabbale compare celui-ci à de l'« air (*avir*) très pur et insaisissable » et se sert en règle générale du terme *avir*, en effet, pour désigner l'Ether qui, en soi, est la *materia prima* indifférenciée et incréée, la Réceptivité propre et créatrice de Dieu ; celle-ci est appelée *Avir elyon*, l'« Ether suprême » ou transcendant, et en tant qu'elle est le Principe de la matière cosmique, *Avir qadmon*, l' « Ether primordial ». Or, sa possibilité de manifestation cosmique implique les deux aspects à la fois opposés et complémentaires de la Réceptivité divine dont nous avons parlé, à savoir ses ténèbres en tant que telles et ces mêmes ténèbres en tant qu'elles sont réceptives à la lumière. En actualisant sa Réceptivité cosmique, le Créateur en manifeste aussi les ténèbres, afin de les remplir de sa lumière active et formatrice ; et c'est au contact même de sa lumière que les ténèbres en soi insaisissables sont actualisées au point de se concrétiser en matière cosmique : elles constituent donc, dans cet aspect concrétisé, la substance créée, qui passe de l'état ténébreux à celui de la forme et qui est plus ou moins réceptive à la lumière suivant qu'elle est proche ou éloignée de la divine Source de lumière.

Mais bien que les formes du créé soient faites de rayons du Principe actif et lumineux et que la matière qui les enveloppe soit tirée des ténèbres du Principe réceptif qu'est l'Ether, il n'y a ni continuité ni discontinuité totales entre l'Etre causal, à la fois actif et réceptif, et ses effets. Il y a discontinuité relative, car l'Ether divin est incréé et infini, alors que ses effets sont créés, finis et destinés à s'effacer dans son Infinitude d'où ils procèdent et dans laquelle ils se meuvent. Et il y a continuité sous-jacente entre eux et Lui ; car, en se déterminant comme Etre causal, Il détermine ce qui, de Lui-même et en Lui-même, peut prendre l'aspect transitoire d'un autre que Lui ; et, en actualisant cette possibilité, Il manifeste en Lui-même son effet passager, la création, qui est existentiellement autre que Lui, mais qui, en essence, dans l'éternelle transcendance, n'est autre que Lui. S'il y avait continuité absolue entre Lui et l'autre, ce dernier n'existerait pas ; et s'il y avait discontinuité totale entre eux, il y aurait deux absolus : l'Absolu et le relatif qui serait absolu, ce qui est impossible. Le relatif existe comme tel dans son altérité, et celle-ci, avons-nous dit, est plus ou moins réceptive à sa propre identité essentielle avec l'Absolu, suivant qu'elle est proche ou éloignée de la Vérité et que sa substance est, par voie de conséquence, plus ou moins réceptive à la Lumière.

Ainsi, aux cieux et dans les âmes, la substance créée est subtile, transparente, et rayonne de manière plus ou moins intense, suivant le degré d'élévation spirituelle ou de « proximité divine » qu'elle occupe ; et ses qualités sont les archétypes des quatre éléments terrestres qui, selon la cosmologie juive, procèdent de l'Ether selon l'ordre suivant : le feu, l'air, l'eau et la terre. Ces archétypes se trouvent dans la *quinta essentia* à l'état indifférencié et, en se manifestant sur le plan céleste, ils possèdent la « fluidité » de qualités complémentaires et intimement unies, alors qu'en se concrétisant sur la terre, elles se séparent en quatre éléments condensés. Tout en s'opposant l'un à l'autre, les qualités de ces éléments se complètent néanmoins, à l'instar de leurs archétypes célestes, à partir de la luminosité et de la chaleur du feu jusqu'à la solidité ou fermeté de la terre. Cette

fermeté fut, au commencement, non pas celle de la matière opaque qui nous entoure et nous enveloppe étroitement, mais celle de la substance éthérée, translucide et incorruptible du paradis terrestre ou de l'état central de notre monde ; et cette substance, reflétant à la fois l'Ether et sa manifestation céleste, contenait encore les quatre éléments en tant que qualités élémentaires harmonieusement unies. Leur extériorisation, séparation et solidification en quatre éléments grossiers n'est propre qu'à l'état périphérique du monde terrestre, état qui est le nôtre ou celui de l'homme chassé du paradis ; ces éléments, séparés et antinomiques, se complètent pour composer les corps terrestres voués à la décomposition. Quant à la substance de l'enfer, elle est subtile comme celle des cieux, mais ses éléments demeurent à l'état de séparation et d'opposition excessives reflétant celles de l'« Adversaire » qui domine cet intermonde entre ciel et terre ; ainsi, selon la tradition, le feu subtil, par exemple, n'y est pas lumineux, mais « noir » et d'une terrible chaleur : aucun souffle d'air rafraîchissant, venant du « vent » (*ruah*) de l'« Esprit » (*ruah*) vivifiant, ne diminue cette chaleur, et ce feu ne sera point éteint par les vagues miséricordieuses de l'« Eau de la Vie » éternelle, avant le moment où — selon le Talmud (*Sukka* 52 a) — « le Saint Unique, béni soit-Il, fera comparaître la « Mauvaise Tendance » (*Yetser hara*) et la fera périr » ; car — toujours selon le Talmud (*Baba batra* 16 a) — « Satan, *Yetser hara* et l'Ange de la mort ne font qu'un ».

Toutes ces modalités célestes, terrestres, édéniques et infernales de la matière procèdent de la Lumière divine, créatrice et transformatrice remplissant l'Ether qui, les contenant à l'état indifférencié, est inhérent et sous-jacent à toute la substance cosmique. Il l'actualise en lui-même, sans que son indifférenciation en soit affectée, et il la dissout également en lui-même sous l'influence du Créateur dont il est la Réceptivité génératrice et transformante. L'influence du Créateur est Son « Esprit qui souffle où il veut », et Sa Réceptivité est Sa Substance « qui est partout » : c'est la Pierre fondamentale omniprésente. C'est pourquoi chaque pierre, chaque chose, chaque être cache Dieu ; chaque existence comporte

à sa façon tout ce qui existe, la divine Toute-Réalité même. Mais toute existence ne réalise, ni ne manifeste par voie naturelle ce qu'elle est dans sa totalité intérieure ou Perfection divine ; toute chose ne laisse pas transparaître le divin Tout à travers ses enveloppes existentielles plus ou moins opaques. Depuis la fin de l'âge d'or, du cycle paradisiaque de l'humanité, tout ce qui peuple notre monde ne révèle plus Dieu par une déiformité évidente. Les êtres ou choses, à travers lesquels Sa Lumière rayonne encore avec force, sont Ses « lieux de manifestation » exceptionnels ; ce sont les derniers centres spirituels véritables, les derniers reflets vifs du Centre unique et universel, de la Pierre angulaire d'en haut et d'en bas, à la fois cachée et omniprésente.

***

Avant sa chute, l'homme primordial était revêtu du corps glorieux, éthéré et impérissable ; celui-ci fut un pur réceptacle et habitacle de la Lumière divine, la réceptivité spirituelle de l'homme faite corps, la réceptivité de son âme et, au fond, la Réceptivité propre de Dieu en lui. Mais il couvrit ce corps, translucide comme un cristal, de la gangue du péché ; et celle-ci se concrétisa en corps déchu et mortel enveloppant le premier corps qui, réduit à une pure virtualité, devint notre « noyau d'immortalité », celui de notre futur corps de résurrection. Ce noyau se cache en nous comme notre « pierre fondamentale », la corporéification indestructible de notre réceptivité première et paradisiaque, réceptivité de notre âme édénique et déiforme, dont la substance subtile et transparente se trouvait à l'origine en parfaite union tant avec l'Esprit qu'avec la matière éthérée de notre corps de gloire. Au commencement, l'individu humain était une pure réceptivité spirituelle, au sein de laquelle Dieu se donna à Lui-même et se reçut Lui-même, ici-bas ; c'est pourquoi un homme qui, avec l'aide de Dieu, élimine en lui-même la gangue du péché — la négation volontaire du seul Vrai et Réel —, peut retrouver dans son être pur, à l'instar de Jacob, la Pierre fondamentale et, avec

elle, la Colonne du Milieu, l'Echelle s'élevant jusqu'à la Clef de Voûte cosmique : toute la Maison de Dieu jusqu'à la Porte du Ciel, qui est la sortie hors du cosmos et l'entrée dans le Maître de la Maison.

Toute la réalisation spirituelle de l'homme a pour fondement sa réceptivité spirituelle : celle-ci est la pierre fondamentale de son union à l'Un. Toute voie spirituelle part ici-bas de cette « pierre de touche » qu'est la réceptivité au seul Vrai et Réel. Ainsi, le point de départ terrestre du judaïsme se résume dans cette phrase : « Moïse reçut (*qibbel*) la Torah (ou Révélation du Vrai) au Sinaï » (Talmud, *Pirqei Aboth* I, 1) ; et cette « réception » (*qabbalah*) de la Révélation et de la Présence de Dieu par l'homme coïncide avec son union à Lui, si bien que toute la « tradition ésotérique » (*qabbalah*) d'Israël se définit par elle. Dans le christianisme, la réceptivité spirituelle et déifiante s'appelle « Marie » ou la « Vierge » qui reçoit et enfante Dieu. Aussi Angelus Silesius dit-il, dans un distique traitant de Marie en nous : « Je dois être Marie et enfanter Dieu / s'il faut qu'Il m'accorde la Béatitude pour l'éternité. » (*Pèlerin Chérubinique* I, 23) Et Maître Eckhart : « Plus l'homme s'efforce à devenir réceptif à l'influx de Dieu, plus il est bienheureux : qui atteint au sommet de cette disposition, se trouve aussi dans la Béatitude suprême. Mais on ne peut se rendre réceptif à Dieu que par sa conformité à Lui ; le degré de réceptivité s'aligne sur celui de cette conformité. L'homme réalise cette conformité, lorsqu'il se soumet à Dieu. » (*Meister Eckehart Schriften*, p. 49, Iena 1934.) Enfin, la doctrine purement spirituelle ou ésotérique de l'*islâm* — la religion dont le nom même signifie la « soumission à la Volonté divine » — enseigne que toutes choses, à partir de leurs archétypes ou essences prototypiques et divines, sont des réceptacles de Dieu inhérents à la Réceptivité propre de son Etre causal, alors que son Essence une et absolue est leur Absoluité indistincte. Leur participation au grand Réceptacle divin est aussi variée que leur multitude innombrable, chaque réceptacle particulier ayant — selon les *Fuçûç al-Hikam* d'Ibn 'Arabî — sa propre « prédisposition » (*isti'dâd*) « à recevoir

l'Effusion (*fayd*) inépuisable de la Révélation (*tajallî*) essentielle. Il n'y a donc qu'un pur Réceptacle (*qâbil*) », à savoir la Réceptivité propre de l'Etre causal ; mais en elle, il y a des myriades de possibilités réceptives qui, à l'état actualisé, sont tous Ses réceptacles onto-cosmiques : en se révélant et se donnant à Lui-même, Il se révèle et se donne aussi à Lui à travers eux, afin de les unir à Lui.

Le « pur *qâbil* » divin est aussi la pure *qabbalah* ; et c'est l'Immaculée Conception de Dieu en Dieu. La réceptivité pure, spirituelle et divine est la Pierre fondamentale de la création et de l'Union suprême.

Leo SCHAYA

LES LIVRES

Méditation taoïste, par Isabelle ROBINET (Dervy-Livres, Paris, 1979).

Nous ne connaissions guère, jusqu'à présent, du *Tao-tsang* — cet énorme fatras de textes autrefois répertorié par le P. Wieger, et composé tout à la fois du meilleur et du pire — que les fragments présentés par Henri Maspéro. Or il s'agit là, outre les grands classiques, des seuls témoins anciens d'un Taoïsme vivant. Mlle Isabelle Robinet a le mérite d'en tirer pour la première fois un schéma doctrinal et méthodologique cohérent, en choisissant de se référer aux ouvrages utilisés par une seule et même école : celle du *Chang-ts'ing king*, ou « Livre de la Pureté d'En-haut », implantée au Mao-chan (région sud-est de Nankin) : il s'agit surtout du *Houang-t'ing king*, le « Livre de la Cour jaune », et du *Ta-t'ong king*, le « Livre de la Grande Profondeur », mais les références à d'autres textes sont nombreuses : si le procédé est intéressant, la tâche demeurait considérable.

Mlle Robinet souligne bien, dès l'abord, l'importance des « livres », des *king*, dans la tradition taoïste : non seulement l'exercice spirituel est impraticable sans leur fonction directrice, mais la récitation du texte est riche de toutes les facultés d'ébranlement du *son*, sinon tout à fait du pouvoir d'instauration du Verbe. Il s'agit au demeurant de *nei-king*, c'est-à-dire d'ouvrages « ésotériques », dont les sociétés secrètes ont parfois fait — fût-ce à titre de cautions abusives — des clefs initiatiques. Les *nei-king* du Mao-chan — dont il est loin, en fait, de détenir l'exclusivité — auraient été révélés à la mystérieuse Dame Wei (fin du III[e] siècle).

Le *Houang-t'ing king* apparaît surtout ici comme une manière d'atlas allégorique du corps humain, dont la structure anatomique fait écho au *Houang-ti nei-king*, classique médical également intégré au *Tao-tsang*, et plus encore parfois à son commentaire, le *Nan-king*, dont nous avons récemment proposé la traduction. Le but est de conduire à la visualisation très concrète de l'être intérieur. Le *Ta-t'ong king* — qui s'identifie plus ou moins au *Chang-ts'ing king* dont se réclame l'école du Mao-chan — précise encore cette géographie interne, et en peuple les demeures d'une multitude de divinités identifiées jusqu'au détail.

Tout cela est a priori déconcertant, et fait craindre que la minutieuse complication des *techniques* de méditation — telle du moins qu'elle nous est ici présentée — n'en ait fait progressivement oublier la finalité : c'est ce qu'on reproche le plus communément au Taoïsme — déjà déca-

dent ! — des Han et des Six Dynasties. Certes, les analogies stellaires et planétaires, les allusions à l'alchimie interne (plus précises qu'on ne le dit dans le *Houang-t'ing king*), laissent apercevoir la dimension cosmologique des expériences envisagées : c'est le « céleste » qui se réfléchit dans l'« humain » microcosme. La notion d'évolution régressive qui se rattache aux précédentes, celle de « retour à l'origine » (*houan-yuan*), de retour au « chaos » (*houen*) — c'est-à-dire à l'indistinction première —, ainsi que, par ailleurs, l'insistance sur les méthodes pour « garder le Un » (*cheou-yi*), sont significatives d'une aspiration à l'état primordial. La purification par le feu, la « fonte » (*lien*), voire les randonnées extatiques, paraissent bien être des tentatives de dépassement de la forme, de « sortie du cosmos ». Mais en sort-on vraiment ? L'inflation des méthodes n'a-t-elle pas définitivement exclu les perspectives de la « sagesse » ? Nous ne nous risquerons pas à donner à cette question décisive une réponse sans appel.

Le remarquable travail de déblaiement et de synthèse accompli par Mlle Robinet s'accompagne d'innombrables références à des textes peu disponibles et non traduits, ce dont le lecteur ne peut donc tirer aucun profit. Mais l'auteur s'oblige ainsi à lui présenter, dans un second temps, les textes eux-mêmes (à tout le moins un choix de ces textes, qui comportent de fastidieuses longueurs). Ainsi les quelques doutes qui s'insinuent dans les esprits pourront-ils être dissipés.

Pierre GRISON

Traité d'Alchimie et de Physiologie taoïste de Tchao Pi-tch'en, introduction et notes par Catherine DESPEUX (Les Deux Océans, Paris, 1979).

La démarche de Mlle Catherine Despeux est insolite : plutôt que de remonter aux sources du passé, réputées les plus pures, elle choisit de nous présenter ici la traduction commentée d'un traité contemporain d'alchimie interne : la naïve approche physiologique qu'il contient, admet la traductrice, *« a de quoi susciter l'ironie, si ce n'est l'effroi des Occidentaux par* (ses) *inexactitudes,* (ses) *erreurs grossières, et la volonté qu'*(elle) *traduit de faire correspondre les notions taoïstes et occidentales... »* Il apparaît toutefois que l'essentiel n'est pas là, et que tant de révérencieuse candeur à l'endroit des sciences profanes justifie le sourire plutôt que l'invective. Il existe en effet deux façons d'apprécier un tel ouvrage : ou bien on regrette que les traditions ancestrales soient contaminées — très superficiellement — par la science positive de l'Occident ; ou bien on admire qu'en un contexte où toutes les formes se pervertissent, les éléments traditionnels aient été préservés avec autant de rigueur. L'intelligente étude préliminaire de Mlle Despeux — qui

occupe la moitié d'un volume de présentation soignée — incline bien entendu vers le second jugement.

L'« élucidation » porte-t-elle, comme le laisse croire le titre, sur l'« hygiène » et la « physiologie » ? Il va de soi que la « préservation de la vie » (*wei-cheng*) et les « principes de vie » (*cheng-li*) peuvent revêtir — et ont revêtu — un tout autre sens : peut-être d'ailleurs l'équivoque est-elle délibérée. Si confusion il y avait, elle procéderait au demeurant d'antécédents illustres, dont on retrouve ici les traces : ce n'est pas sans surprise en effet qu'on voit la « circulation du souffle » emprunter deux de ces « vaisseaux » que les acupuncteurs désignent, par référence au *Nan-king*, sous le nom de *k'i-king*, méridiens « curieux », ou plus exactement « particuliers » : *tou-mai* et *jen-mai*, justement dénommés ici canaux de « contrôle » et de « fonction », et que les praticiens connaissent sous les noms — également acceptables — de « vaisseau gouverneur » et de « vaisseau de la conception ». Mais cela même ne doit pas être pris à la lettre : le passage du niveau symbolique à la physiologie concrète n'est nullement évident.

On s'aperçoit très vite que la méthode ici décrite — et sur de nombreux points « élucidée » — ne quitte pas la lignée traditionnelle de la « Porte du Dragon » (*long-men*), ni l'enseignement des antiques écoles « du *sing* et du *ming* » (de la « nature propre » et de la « destinée ») ; comme elles, le traité fait appel aux éléments du tantrisme, de la méditation et du vocabulaire bouddhiques, sans rien abandonner des moyens ni des symboles « alchimiques » et graphiques proprement taoïstes (voilà qui peut soulever une question délicate : celle de l'adéquation de la « méditation taoïste »...). A propos de la curieuse méthode de « révolution de la lumière », Mlle Despeux veut bien faire appel à notre propre témoignage : nul doute que, le présent ouvrage étant connu, la description purement hypothétique que nous avons proposée eût été quelque peu modifiée.

S'il révèle plus que ses devanciers — c'est en cela qu'il est « moderne » —, l'auteur n'en souligne pas moins à plusieurs reprises que ses indications ne peuvent s'entendre que complétées par l'enseignement *oral* d'un maître qualifié, lequel détient seul le véritable secret de la réalisation. La finalité de tout cela n'en est pas moins exactement précisée : le « resplendissement de l'esprit », le « rayonnement de la lumière de la sagesse » sont significatifs à cet égard. « Pour qui connaît l'Un, toutes choses sont achevées », lisons-nous (la formule étant reprise du *Pao-p'ou tseu*) ; en fait, le cheminement du Sage l'amène, non seulement à « connaître l'Un », mais à s'identifier à lui. « Et qu'est-il d'autre alors qu'un immortel céleste ? »

Pierre GRISON

Nota : Nous n'estimons pas opportune, et nous en excusons, la transcription dite *pin-yin* utilisée dans cet ouvrage. Il serait trop long de nous en expliquer ici.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint - Michel, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 3e trimestre 1980

TABLE DES MATIÈRES (projetée)
DU PROCHAIN NUMÉRO (470)
Octobre - Novembre - Décembre 1980

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le No de Oct. Nov. Déc.
(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« *Nous n'adressons pas de rappel* ».

NOTES

Notre revue paraît actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1981 :

Prix de vente du numéro au magasin	**20,00 frs**
Abonnements à la série de 4 nos	
FRANCE, pris au magasin	**75,00 frs**
» franco de port	**100,00 frs**
Départements d'Outre-Mer (Recommandation obligatoire comprise)	**120,00 frs**
Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port	**108,00 frs**
Autres Pays (frais de recommandation obligatoire compris)	**120,00 frs**

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin	**120,00 frs**
1975 à 1980 prise au magasin	**80,00 frs**

+ *frais d'expédition recommandée*

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. - Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiment de 20,00 Frs + 6,00 Frs pour frais d'envoi, les 20,00 Frs. venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

81e ANNÉE — OCTOBRE - NOVEMBRE - DÉCEMBRE 1980 — No 470

LE JEU DES HYPOSTASES

Pour les Chrétiens, dire que Dieu est un ne signifie rien si on n'ajoute pas qu'Il est trois ; pour les Musulmans, dire qu'Il est trois revient à nier qu'Il est un. Pour les premiers, l'Unité est pour ainsi dire sous-jacente à la Trinité ou du moins ne s'énonce qu'ensemble avec celle-ci ; pour les seconds, la Trinité — ou la Dualité ou la Quaternité — est comprise dans l'Unité mais n'entre pas dans la définition de celle-ci. Dieu étant un, Il est par là même — implicitement et relativement — deux ou trois aussi bien que mille.

Faisant abstraction de toute suraccentuation confessionnelle, nous dirons que les deux conceptions — l'unitaire et la trinitaire — se rencontrent et se résolvent dans leur archétype, lequel n'est autre que l'Absolu à la fois immuable et rayonnant ; étant ce qu'Il est, l'Absolu ne peut pas ne pas être immuable, et Il ne peut pas ne pas rayonner. L'Immutabilité, ou la fidélité à soi-même ; et le Rayonnement, ou le don de soi ; c'est là l'essence de tout ce qui est.

***

Qui dit Absolu, dit Infini ; l'Infinitude est un aspect intrinsèque de l'Absolu. C'est de cette « dimension » d'Infinitude que surgit nécessairement le monde ; le monde existe parce que l'Absolu, étant tel, implique l'Infinitude.

Cet Absolu-Infini est le Souverain Bien ; *l'Agathon* de Platon. Or le Bien — selon la formule augustinienne — tend essentiellement à se communiquer ; étant le Souverain Bien, l'Absolu-Infini ne peut pas ne point projeter le monde ; c'est dire que l'Absolu, étant le Souverain Bien, comporte par là même l'Infinitude et le Rayonnement.

Si on nous demandait ce qu'est l'Absolu, nous répondrions tout d'abord que c'est la Réalité nécessaire, pas seulement possible ; Réalité absolue, donc infinie et parfaite, précisément ; et nous ajouterions — conformément au niveau de la question posée — que l'Absolu est ce qui, dans le monde, se reflète comme l'existence des choses. Sans l'Absolu, point d'existence ; l'aspect d'absoluité d'une chose est ce qui la distingue de l'inexistence, si l'on peut s'exprimer ainsi. A côté de l'espace vide, chaque grain de sable est un miracle.

Si en plus on nous demandait ce qu'est l'Infini, nous répondrions, avec la logique quasi empiriste que la question même exige, que l'Infini est ce qui, dans le monde, apparaît comme les modes d'étendue ou d'extension, tel l'espace, le temps, la forme ou la diversité, le nombre ou la multiplicité, la matière ou la substance. En d'autres termes et pour préciser : il y a un mode conservateur, et c'est l'espace ; un mode transformateur, et c'est le temps ; un mode qualitatif, et c'est la forme, non en tant qu'elle limite mais en tant qu'elle implique la diversité indéfinie ; un mode quantitatif, et c'est le nombre, non en tant qu'il fixe telle quantité mais en tant qu'il est lui aussi indéfini ; un mode substantiel, et c'est la matière, elle aussi sans limite comme l'atteste le ciel constellé. Chacun de ces modes a son prolongement — ou plus exactement sa base — dans l'état animique et au-delà, car ce sont là les piliers mêmes de l'existence universelle.

Si enfin on nous demandait ce qu'est la Perfection ou le Souverain Bien, — car qui dit Dieu, dit Bonté, comme l'indique l'expression même de « bon Dieu », — nous dirions que c'est ce qui, dans le monde, se manifeste comme les qualités et plus concrètement comme les phénomènes qualitatifs ; les perfections et les choses parfaites. Nous disons « ce qui se manifeste » et non « ce qui est » : l'Absolu, l'Infini, le Bien ne sont pas respectivement l'existence, les catégories existentielles, les qualités des choses, mais tous ces facteurs manifestent, précisément, ce que les divines Hypostases — si l'on peut dire — sont en elles-mêmes et au-delà du monde.

***

L'Infinitude et la Perfection sont des dimensions intrinsèques de l'Absolu ; mais elles s'affirment aussi « en sens descendant » et en vue de la manifestation cosmogonique, et alors on pourra dire que la Perfection ou le Bien est l'« image » de l'Absolu produite par le Rayonnement, donc en fonction de l'Infini. C'est ici qu'intervient la divine *Mâyâ*, la Relativité *in divinis* : alors que d'une part l'Absolu par définition possède l'Infinitude et la Perfection, d'autre part — en vertu de la Relativité qu'implique nécessairement l'Infini — l'Absolu donne lieu à une Infinitude opérative et à un Bien manifesté ; donc à une hiérarchie hypostatique « en sens descendant » et en fin de compte « créateur ».

L'Absolu est infini ; donc Il rayonne, et en rayonnant, Il se projette ; le contenu de cette projection étant le Bien. L'Absolu ne pourrait ni rayonner ni produire par là l'image du Bien s'Il n'était pas lui-même dans son Immutabilité et le Bien et le Rayonnement, ou autrement dit, s'Il ne possédait pas ces dimensions intrinsèques, et indistinctes, puisque la Relativité est dépassée. C'est le fondement même de ce que la doctrine chrétienne appelle les Hypostases.

Qui dit projection, dit polarisation : l'Infini — au degré de *Mâyâ* ou plus précisément au sommet de la Relativité — projette l'Absolu et en produit ainsi l'image, et dès qu'il y a image, — c'est le Logos, — il y a polarisation, c'est-à-dire réfraction de la Lumière en soi indivise. Le Bien réfracté, ou le Logos, contient toutes les Perfections possibles, Il traduit la Potentialité de l'Essence en un déploiement inépuisable de possibilités, et Il est ainsi le « lieu » divin des archétypes.

Géométriquement parlant, nous pourrions dire que le point contient par sa nature même et le cercle et les rayons ; ceci étant, il les projette. Le point figure ici l'Absolu ; le faisceau des rayons, l'Infini opératif ; le cercle, le Bien projeté, donc l'ensemble des perfections. C'est dire que l'Ordre divin comporte, d'une part des « degrés » et d'autre part des « modes » : des degrés en se projetant et des modes en se polarisant.

***

A l'Absolu en soi correspond, en théologie trinitaire, l'Etre et la Puissance (1) ; à l'Infini, la Volonté ou l'Amour, donc la fonction de projection ou de rayonnement ; et au Bien, l'Intelligence ou la Connaissance, donc la polarisation des potentialités de l'Essence.

L'Absolu, le Bien, l'Infini : *Sat, Chit, Ananda*. En considérant cette analogie entre la Trinité dont nous venons de parler et le Ternaire védantin, — « Etre, Conscience, Béatitude », — on pourrait se poser la question de savoir quel rapport il y a entre le Bien et la Conscience (*Chit*) ; or le Bien, dès qu'il surgit en tant que tel de l'Absolu, — qui le contient d'une manière indifférenciée ou indéterminée, — coïncide avec la Conscience distinctive que l'Absolu a de lui-même ; le Verbe divin, qui est la « Connaissance » que Dieu a de lui-même, ne peut être que le Bien, Dieu ne pouvant se connaître qu'en tant que Bien.

Au principe de rayonnement ou de projection, — inhérent à l'Absolu, au « Père », — correspond le « Saint Esprit », et au principe de polarisation ou de réfraction, le « Fils » (2). Le « Fils » est au « Père » ce que le cercle est au centre ; et l'« Esprit-Saint » est au « Père » ce qu'au centre est le rayon. Et comme le rayon, qui « émane » du centre, ne s'arrête pas au cercle mais le traverse, on peut dire qu'à partir du cercle il est « délégué » par celui-ci, comme l'« Esprit » émane du « Père » et est délégué par le « Fils » ; le caractère à la fois justifiable (Latins) et problématique (Grecs) du *filioque* s'éclaircit à l'aide de cette image.

Dire que le « Père » n'est rien sans le « Fils », — nous avons rencontré quelque part cette expression malsonnante, — ne peut signifier que ceci, si l'on veut y trouver un sens plausible : que l'Absolu ne serait pas l'Absolu sans sa potentialité d'« extériorisation » — donc aussi de « répétition » — à la fois hypostatique et cosmogonique. Entre lui et sa projection à la fois intrinsèque et extrinsèque (3) — suivant le degré ontologique — il y a à la fois inégalité et égalité, ce que la théologie catholique exprime par la notion elliptique des « relations subsistantes » ; la « relation » se réfère logiquement à l'inégalité, et la « subsistance », à l'égalité, laquelle pour les théologiens abolit pratiquement son contraire (4). On voit par là que la pensée dogmatiste est pour ainsi dire statique et exclusive, qu'elle ignore le jeu de *Mâyâ* ; autrement dit, elle n'admet pas de mouvement, pas de diversité de points de vue et d'aspects, pas de degrés dans la Réalité. Elle offre des clefs, mais aussi des voiles ; des voiles apaisants et protecteurs, certes, mais qu'elle-même ne soulèvera pas.

(1) Ce que reflète dans le monde physique le rapport « masse-énergie ». Quant à la notion d'« Etre », on ne doit pas l'interpréter ici dans le sens étroitement ontologique et déterminatif, mais simplement comme synonyme de Réalité.

(2) Cette complémentarité étant représentée également par « Marie » et « Jésus », d'où la féminisation — en ce qui concerne la première — du *Pneuma* par certains gnostiques.

***

Le « Père » est toujours « plus grand » que le « Fils » et le « Saint-Esprit » : plus grand que le Fils parce que, précisément, Il est le Père, — sans quoi les mots ne signifieraient rien, — et plus grand que le Saint-Esprit puisque celui-ci émane de lui et non inversement.

Le Fils est donc toujours « moins grand » que le Père, — abstraction faite du rapport d'égalité qui est celui de l'Essence et qui n'intervient pas ici, — tandis qu'Il est, à l'égard du Saint-Esprit, soit plus grand soit moins grand : Il est plus grand en tant qu'Il « délègue » ou « envoie » l'Esprit, et moins grand en tant qu'Il est « manifesté » par lui, lors de l'Incarnation et aussi en tant qu'« Enfant » de la Vierge ; celle-ci est la personnification de l'Esprit Saint, comme l'indiquent clairement les expressions *gratia plena* et *Mater Dei*.

(3) L'expression de « projection intrinsèque » semble contradictoire, mais elle comporte — comme l'expression de « relativement absolu » — une nuance métaphysique qu'il est impossible d'exprimer autrement et qui, malgré le paradoxe, est parfaitement saisissable.

(4) « Le Père est plus grand que moi » (*Jean*, XIV, 28), mais « moi et le Père sommes un » (*Jean*, X, 30). La théologie ne tire pas, de la première affirmation, toutes les conséquences que celle-ci implique ; et elle en tire trop de la seconde.

Le Saint-Esprit est toujours moins grand que le Père, en ce sens qu'Il en est le Rayonnement, tandis qu'Il est soit plus grand, soit moins grand que le Fils : Il est plus grand en tant qu'Il le véhicule ou le projette, mais moins grand en tant qu'Il est délégué ou envoyé par lui. C'est ainsi que les rayons qui émanent d'un point sont « plus grands » que le cercle qu'ils projettent pour ainsi dire, mais ce cercle est « plus grand » qu'eux dès qu'il se situe à l'intérieur du rayonnement et que de ce fait il assume pratiquement la situation centrale du point.

Les Hypostases ne sont pas « relatives », c'est-à-dire « non absolues » ou « moins absolues », en tant qu'elles sont « contenues » dans l'Essence, — laquelle selon une certaine perspective primitive coïncide avec le « Père », — elles sont « relatives » en tant qu'elles en « émanent » ; si elles n'étaient pas « contenues », elles ne pourraient pas « émaner ». Les Hypostases sont relatives par rapport à l'Essence, et absolues par rapport au monde, ce qui revient à dire — paradoxalement mais nécessairement — qu'elles sont « relativement absolues » ; qu'elles le sont au stade ontologique d'« émanation », et non dans l'essentialité où elles coïncident avec l'Absolu pur et simple.

Nous sommes ici à la limite de l'exprimable ; ce n'est la faute à personne si dans toute énonciation de ce genre il reste des questions sans réponse, du moins en fonction de tel besoin de causalité et sur le plan de la dialectique ; car la science du cœur ne se discute pas. En tout état de cause, il est trop évident que la sagesse ne saurait partir de l'intention d'exprimer l'ineffable ; mais elle entend fournir les points de repère qui nous permettent de nous ouvrir à l'ineffable dans la mesure du possible, et selon ce que prévoit pour nous la Volonté de Dieu.

Frithjof SCHUON.

DES ARCHANGES

« Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits : car je vous le dis, leurs Anges au ciel voient sans cesse la face de mon Père qui est dans les cieux. »

Mtth. XVIII 10

Beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui ne connaissent plus les anges, messagers de Dieu, parce que leurs cœurs sont durs et leurs yeux opaques. Pourtant parmi les anges de la face, il y en a trois qui sont fêtés dans notre calendrier comme saints archanges, protecteurs des hommes, des nations et des religions.

Jadis, on récitait :

« Agréez, Seigneur, les dons que nous vous présentons en l'honneur de vos Saints Anges, et accordez-nous d'être délivrés des dangers de la vie présente et de parvenir à la vie éternelle. Par Jésus Christ, votre fils, notre Seigneur. »

(Messe des Saints Anges, 2 octobre)

« En présence des Anges, je chanterai vos louanges ; je me prosternerai dans votre saint Temple et rendrai hommage à votre nom. Alleluia. »

(Messe votive des Saints Anges,
mardi de la Trinité)

SAINT MICHEL ARCHANGE

(fêté le 29 septembre)

« *Michael ante deum celi qui adstitit in arce* »

Jacques de Voragine rapporte ainsi les apparitions de Saint Michel en Pouilles (390) et en Normandie (710) (24).

Son apparition s'est manifestée en plusieurs circonstances. Il est apparu, d'abord, sur le Mont Gargan, qui se trouve en Pouille, auprès de la ville de Manfrédonie. L'an du Seigneur 390, vivait dans cette ville un homme, nommé Garganus, qui possédait un énorme troupeau de bœufs et de moutons. Et comme ses troupeaux paissaient au flanc de la montagne, un taureau, laissant ses compagnons, grimpa jusqu'au sommet de la montagne. Garganus se mit à sa recherche, avec une foule de ses serviteurs et le trouva enfin, au sommet de la montagne, près de l'entrée d'une caverne. Furieux, il lança contre lui une flèche empoisonnée ; mais celle-ci, comme repoussée par le vent, se retourna vers lui et le frappa lui-même. Ce qu'apprenant, la ville entière fut émue et vint demander à l'évêque l'explication du prodige. L'évêque ordonna un jeûne de trois jours, au bout duquel saint Michel apparut, et lui dit : « Sache que c'est par ma volonté que cet homme a été frappé de sa flèche ! Je suis l'archange Michel. J'ai résolu de me garder ce lieu ; et j'ai eu recours à ce signe pour faire connaître que j'en étais l'habitant et le gardien. » Aussitôt l'évêque, avec toute la ville, se rendit en procession sur la montagne. Et, personne n'osant entrer dans la caverne, on pria l'archange devant le seuil.

La seconde apparition eut lieu vers l'an du Seigneur 710, dans un lieu appelé la Tombelaine, qui est au bord de la mer, à une distance de six milles de la ville d'Avranches. Saint Michel apparut à l'évêque de cette ville et lui ordonna de lui élever une église en cet endroit. Et comme l'évêque doutait de l'endroit exact où devait être construite l'église, l'archange lui dit qu'elle devait s'élever à l'endroit où l'on trouverait un taureau caché par des voleurs. Or il y avait dans cet endroit, deux roches qu'aucune force humaine ne pouvait soulever. Saint Michel apparut à un habitant, lui ordonna de se rendre en ce lieu, et de soulever les roches. Et l'homme les souleva aussi aisément que si elles n'avaient eu aucun poids. Ainsi fut construite cette église ; et l'on y transporta, de l'église du Mont Gargan, une partie du manteau que l'archange avait déposé sur l'autel, et une partie du marbre sur lequel s'étaient posés ses pieds. Et,

comme on manquait d'eau en cet endroit, l'archange dit de creuser un trou dans un rocher très dur ; et aujourd'hui encore l'eau en jaillit, avec une extrême abondance. Cette apparition est célébrée en ce lieu, le 17 novembre, par une fête solennelle.

Le mythe de Saint Michel repose donc sur plusieurs symboles :

— L'archange gardien,
— Gargan ou Garganus,
— Le taureau,
— La montagne, le rocher, la caverne.

Nous étudierons successivement ces quatre symboles.

I — *L'archange gardien*

Le nom de MiKHa'eL, archonte du peuple élu (17), signifie « Qui est comme Dieu » ? Michel n'est pas sans ressembler à MeTaTRoN, l'ange suprême et prince de la face que Rabbi Ismaël rencontra dans sa montée au ciel, alors qu'il accédait au septième palais. C'est MeTaTRoN qui le conduisit jusqu'à la CHeKHiNaH et le présenta devant le trône de gloire afin qu'il puisse contempler la MeRKaBaH (1).

L'archange Michel, gardien du paradis, sera aussi celui de la Jérusalem céleste. C'est lui qui arrache le corps de Moïse au démon, c'est lui qui apporte les sept plaies aux Egyptiens, partage les eaux de la mer Rouge, conduit le peuple élu jusqu'à la terre promise. A la fin des temps, Michel qui portera la bannière du Christ, tuera l'antéchrist au mont des Oliviers. Les morts ressusciteront par sa voix. Au jugement dernier, il présentera « la croix, la lance et la couronne d'épines » (24).

Le Moyen Age a représenté Michel sous les traits d'un jeune guerrier lumineux perçant la bête d'une lance qu'il tient de la main droite, cependant que de la gauche, il supporte la balance du jugement [1]. Toutefois, il n'est pas décrit avec précision, dans la légende dorée [2]. Quand le christianisme s'implan-

1. Par ex. : « L'Ange du Jugement Dernier ». Peinture sur bois par Guariento. Musée Civico de Padoue.
2. De même Jeanne d'Arc : « Il était en la forme d'un très vrai prud'homme ; et de l'habit et autre chose, je n'en dirai pas davantage. »

tera en Gaule, Michel se substituera à diverses divinités dont deux nous paraissent significatives : Hermès, le dieu des échanges [3], le prince de l'alchimie, et Belenus, divinité solaire des sources et des montagnes. Belmont devient ainsi Saint Michel sur Meurthe, Tombelaine, le Mont Saint Michel. On a rapproché, avec peut-être quelque audace, le dieu Bel-Belenus-Apollon Solaire du dieu Baal (Baalbeck devient Heliopolis). Or, le Baal-Zebul cananéen, devient Belzebuth. Cette victoire de Saint Michel sur Belenus va se retrouver dans le thème de Garganus. Il convient de noter que Saint Michel « s'assimile » à Hermès, mais qu'il « tue » Belenus.

II — *Gargan*

« ... *Et ne voudrez faire faux tours*
Au grand Gargan... »
(Les chroniques Gargantuines)

Les clercs du Moyen Age ont vu en Gargan une puissante incarnation de Satan (11). Gargantua dit Tord Chêne, dit le Maure, n'est pas un benoit géant. Il incarne, en fait, une vieille puissance ou l'Église verra le démon, et sa géographie mythique va des Cornouailles à l'Italie. Les traces de Gargantua ponctuent presque tout notre pays. Dans les Pouilles, il régnait donc sur le mont d'Apulie avant que l'évêque Laurent ne l'en chasse en 492 (?). Au Mont Tombe de Normandie (Tombelaine devenu Saint Michel), il n'est pas absent puisque ce mont, au péril de la mer, s'est appelé aussi mont de Guargant ou mont de Gargaine (11).

Le triste sort du bonhomme Garganus se comprend mieux quand on voit ce qu'il cache. Il n'est pas sûr que Gargan ait toujours été démon. Peut-être figurait-il une vieille divinité chtonienne, qui, dans la mythologie populaire, apparaissait sous la forme d'un dragon, et qui, accrochée à nos églises, devient Gargouille. Plus tard, le mythe s'effrite. Gargantua devient le géant bâfreur et goulu. Le terme de « gargans » finira simplement par désigner « les vauriens, les fainéants, les coureurs de filles » (11).

3. Michel transmet les prières des saints.

Quoi qu'il en soit, Saint Michel tue le dragon de sa lance, ou de son glaive, quand il se nomme peste (miracle du château Saint Ange) ou d'une flèche, quand c'est le bonhomme Garganus. Le Mercure alchimique piétine le dragon Ouroboros lové dans l'athanor (Speculum veritatis. Bibliothèque du Vatican. Cod. lat. 7286 f. 6. 7). L'androgyne hermétique piétine le dragon tricéphale (Rosarium philosophorum. Bibliothèque municipale Vadiana St. Gall. Ms 3949 f. 97. 92). Cette figure représente la réussite et la perfection de l'œuvre au rouge.

III — *Le taureau*

Il est hors de question de traiter l'immense mythe du taureau. Nous voulons simplement souligner la différence fondamentale qui sépare Saint Michel, protecteur du taureau, de Mithra, le sacrificateur, ou du torero qui domine le taureau dans l'arène. Ici, le taureau est statique, réfugié dans la caverne ou les rochers [4] et l'archange de lumière le protège d'une puissance ténébreuse qui veut maintenir sa propriété par la mort de la bête. Je pense que le taureau ici, est avant tout le « taureau cornu » de Saint Corentin, de Carnac, bref, le « cairn », la pierre, c'est-à-dire l'omphalos, le centre.

Ce que veut Garganus, c'est marquer sa propriété du centre du monde en le détruisant : « Le Prince de ce monde détruit ce qu'il possède par sa vertu de néant. »

Ce rapprochement du taureau et du rocher n'est pas abusif selon nous. Etymologiquement, il est légitime de rapprocher la corne du cairn (14).

A Carnac, Saint Cornely [5] transforma les soldats romains en rochers, en « carneillous » (22). Sur le fronton de l'église de Carnac, Saint Cornely est figuré entre deux bœufs. Or le site de Carnac est plein d'intérêt, car il compte un tumulus dédié à Saint

4. Cf. peinture sur bois du XV[e] au musée d'art catalan de Barcelone.

5. Saint Corneille ou Cornely s'est substitué à l'Appolon Karnéios en Bretagne. Karnéios, dit Guénon, est le dieu du Karn, c'est-à-dire du haut lieu, symbolisé par la montagne sacrée, figurée en Bretagne par le tumulus au cairn (14).

Michel. Michel est venu une fois encore protéger les bœufs (de Cornely) du grand serpent « psychopompe ». En outre, les fouilles du tumulus ont permis de découvrir des ossements de taureau (« le bœuf sacré de l'époque » dit le guide), des urnes funéraires et trente-neuf haches polies, placées le tranchant en haut (22). Ces haches de pierre s'apparentent aux pierres de foudre ou bétyles et figurent donc des représentations du centre du monde.

Signalons, pour mémoire, que la Saint Michel, dans les Vosges, marquait la fin de la période où les troupeaux paissaient sur les chaumes. Les marcaires rassemblaient leurs bêtes qui étaient surtout des bovins et les conduisaient dans les vallées de l'Alsace ou de Lorraine, pour passer l'hiver.

IV — *La Montagne, la Caverne, la Pierre*

La montagne et la caverne sont des symboles du Centre du Monde ou du Centre de l'être qui est le cœur. L'accès de la caverne est interdit dans le mythe du mont Gargano. En Crête, la caverne labyrinthe est défendue par Minos. Le Centre est l'œuf cosmique couvé par le vieux dragon, mais c'est d'abord pour nous, l'athanor hermétique, le premier chakra du yogi, le cœur de la vierge percé par la licorne, la caverne de la nativité, éclairée du rayon de l'étoile.

Dans les légendes de Saint Michel, le symbolisme du centre est permanent. Ce centre sacré, cette terre sainte n'a pas été sanctifiée puisqu'elle l'est, de toute éternité. Au mont Gargano, saint Michel refuse à l'évêque la cérémonie de consécration de la grotte (21). C'est aussi parce qu'il s'agit de la terre sainte que la relique du Mont Saint Michel est précisément un fragment de roche du mont Gargano. Cette terre sainte est donc la même que l'émeraude du Graal, que la terre sainte de Salem, que la terre sainte de Palestine. Michel préfigure Galaad, le chevalier lumineux de la quête du Graal et les gardiens de la terre sainte : les chevaliers du temple [6].

6. Sur le bas-relief de Villatuerta, au musée de Pampelune, Michel porte un bouclier frappé de la Croix du temple. Il en est de même sur le rétable de Jaime Cirera, au musée d'art catalan de Barcelone.

Signalons qu'avec la création de l'Ordre de Saint Michel, le 1er août 1469, Louis XI donne avant tout aux chevaliers la mission de garder le trône de France, ce qui est une déviation intellectuelle assez significative de l'époque. Jeanne d'Arc, il est vrai, dit à son procès, que Saint Michel lui commanda de venir au secours du roi de France.

SYNTHESE

L'histoire de Saint Michel est donc exceptionnellement riche. Saint Michel est l'archange solaire qui représente la victoire de Dieu [7]. Il tue la bête, le mal, la noirceur. Il pèse les âmes au jugement dernier. Mais par sa justice, il garde la pureté du joyau de notre âme. Il est le gardien de la divinité de notre nature. Il garde la puissance de notre être, des convoitises du malin. Sa lance perce la laideur de nos illusions et figure aussi l'axe intemporel qui nous unit à Dieu.

Saint Michel garde le centre de l'être et le centre du monde, depuis le Paradis jusqu'à la Jérusalem céleste. Il protège ce centre, cet omphalos, contre le démon protéiforme, depuis le serpent jusqu'au leviathan en passant chez nous par le grand Gargantua. Il est le prince des archanges, le chef des armées, le soldat victorieux et invincible de Dieu qui réalise son propre nom : « Qui est comme Dieu » ?

SAINT GABRIEL

fêté le 18 mars (ou 24 mars)
(équinoxe du printemps)

Sourate 97 *La Détermination*
Al-qadr

Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux.

7. La perspective chrétienne est même différente de celle du judaïsme où Michel est l'ange de bonté par opposition à Gabriel qui est étymologiquement la puissance de Dieu. Avec la chrétienté, Michel devient l'ange guerrier, et Gabriel s'illumine de la douceur virginale de Marie. C'est pourquoi Michel est fêté à l'équinoxe d'automne et Gabriel à l'équinoxe du printemps.

1 En vérité, nous l'avons fait descendre dans la nuit de la Détermination.

2 Et qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'est la nuit de la Détermination ?

3 La nuit de la Détermination vaut mieux que mille mois !

4 Durant elle, les anges et l'esprit descendent avec la permission de leur Seigneur (chargés) de tout ordre.

5 Elle est paix jusqu'au lever de l'aurore.

C'est dans une grotte du mont Hira, vers la fin du Ramadhan de l'année 612 que l'ange Gabriel présida à la descente du livre increé dans le cœur du prophète. L'archange, tenant à la main un rouleau d'étoffe couvert de signes, fit lire le Coran à celui qui ne savait pas lire :

« Lis, au nom de ton Seigneur qui a créé,
Qui a créé l'homme d'un caillot de sang !
Lis, car ton Seigneur est le Très-Généreux !
Il a instruit par le Calame.
Il a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas. »

(Sourate 96 *Le Caillot de sang*)
Al-'alaq

Le cœur de Mohammed devient l'épicentre de l'armée des prophètes, le trône de la royauté. Les six cent mille ailes de Gabriel ornent les rayons de ce centre. Mohammed réveillé, s'entend salué du nom d'envoyé d'Allâh : Il voit un homme immense qui se dresse sur l'horizon. Partout où il se tourne, il voit cet homme immense. — C'est encore Gabriel, une nuit, qui conduira Mohammed, juché sur sa jument Boraq, de la Mecque à Jérusalem, puis des ruines du temple au trône de Dieu. Mohammed était dans sa maison. Le plafond se fendit, et alors arriva Gabriel qui dit au Prophète : « Etre pur, pourquoi restes-tu sur terre ? Marche plutôt sur les cieux ! » (3). L'ange ouvrit la poitrine du Prophète, la lava avec de l'eau de Zemzem, puis y vida un bassin d'or plein de foi et de sagesse ; puis il la referma. C'est alors qu'il emmena Mohammed dans son voyage céleste.

Le Livre divin fait apparaître Gabriel à Abraham, Joseph et Job. A Abraham, l'archange dit : « Je suis l'Esprit Saint revêtu d'un corps terrestre. »

Gabriel est l'archonte des musulmans. Le Coran précise :

« Dis : Qui est l'ennemi de Gabriel ? C'est lui qui, avec la permission de Dieu, a fait descendre sur ton cœur ce qui confirme ce qui était avant lui et qui servira de direction et de bonne nouvelle aux croyants. Quiconque est ennemi de Dieu, de ses anges, de ses prophètes, de Gabriel, de Michel... (aura Dieu pour ennemi), certes, Dieu est l'adversaire des incrédules. » (Sourate II, 97 - 98)

Dans l'ancien testament, Gabriel apparait à Daniel (V 5, VIII 16-26, IX 21-27, X 9-19). Il se manifeste sous la forme de « doigts de main humaine qui se mirent à écrire derrière le lampadaire, sur le plâtre du mur royal » (26) ; puis, sous une apparence humaine, il vient annoncer le Prince Messie (IX 21-27).

C'est avec l'annonciation à la Vierge Marie que l'ange Gabriel parachève la révélation à Daniel. Il entoure la venue en ce monde du Messie, de sa grâce. Il annonce cette naissance aux bergers, protège l'enfant, en avertissant Joseph des projets d'Hérode. Anne Catherine Emmerich décrit ainsi sa vision de l'annonciation (13) :

« Alors une lumière éclatante parut s'abaisser du plafond de la chambre à la droite de la jeune Vierge, et au sein de la lumière on vit un jeune homme à la chevelure blonde et flottante et éblouissante d'éclat : c'était l'ange Gabriel. Il lui parla et je vis les paroles sortir de sa bouche, comme des lettres lumineuses ; je lisais et entendais ces lettres tout à la fois... Le plafond paraissait enlevé et le ciel se montrait ouvert sur sa tête. Alors au-dessus de l'ange un torrent de lumière me fit voir la Sainte Trinité sous la figure d'un triangle lumineux. » Pendant l'apparition se manifeste un horrible serpent large et plat vers la tête : « Deux courtes pattes membraneuses naissaient à la hauteur de la poitrine, armées de griffes et munies d'une sorte d'aile comme l'aile des chauve-souris... Sa peau était tachetée des plus détastables couleurs... Quand l'ange disparut il mit le pied sur la

tête du monstre qui poussa un cri si horrible que j'en frissonnai d'épouvante. »

Mais la plus belle description est bien celle de Saint Luc (1, 26 - 38) (27) :

« Au sixième mois le messager GAVRIYEL
est envoyé par Elohim
dans une ville de Galil nommée Nesèrèt
vers une vierge
fiancée à un homme
— son nom YOSSEPH — de la maison de Dawid
Le nom de la vierge : MIRYAM.
Le messager entre chez elle et lui dit :
« Dilection, ô toi, pleine de dilection
l'Adôn avec toi. »
Elle, à cette parole, s'émeut fort.
Elle fait réflexion :
Que peut-elle être, cette salutation ?
Le messager lui dit :
« Ne frémis pas Miryam
Oui tu as trouvé dilection près d'Elohim.
Voici : tu concevras dans ta matrice et enfanteras un fils.
Tu appelleras son nom YESHOUA', Yah sauve.
Il sera grand
et sera appelé Bèn' Elyôn, Fils du Sublime.
L'Adôn Elohim lui donnera
le trône de Dawid son père
Il régnera sur la maison de Ya'aqov à perpétuité
sans fin est son royaume. »
Miryam dit au messager :
« Comment cela peut-il être,
puisque l'homme, je n'en connais pas ? »
Le messager répond et lui dit :
« Le souffle de sainteté viendra sur toi,
La puissance du Sublime t'obombrera.
Ainsi ce qui naîtra de toi, saint,
sera appelé fils d'Elohim.
Et voici : Elishèva', ta parente
a conçu un fils
dans son vieil âge.
C'est le sixième mois pour elle,
que l'on appelait stérile.
Aucun mot, rien d'impossible pour Elohim. »

Miryam dit :
« Voici la servante de l'Adôn
qu'il soit fait pour moi selon ton mot. »
Le messager s'en va d'auprès d'elle. »

GaBRi'eL est donc l'ange de la bonté de Dieu, celui qui porte le message du salut aux hommes. Par la vertu de son nom, il proclame la naissance du Christ : *Virtus Dei.*

« Et vous, Saint Gabriel, qui avez apporté au monde l'heureuse nouvelle de sa délivrance, venez souvent nous annoncer les bontés du Seigneur et ses miséricordes sur nous » (28). GaBRi'eL signifie en hébreu « puissance de Dieu » ou « Dieu est ma Force ». C'est l'ange de la rédemption.

L'ange de feu d'Israël porte le lys comme emblème chrétien. Cette juxtaposition de la pureté et de la clémence se retrouve dans le thème de la vierge à la licorne [8].

« Les limiers pressés par le cor de Gabriel réduisent la licorne à se réfugier dans le giron de Marie. Les quatre chiens s'appellent Justice, Paix, Miséricorde, Vérité. L'air que sonne l'archange est la salutation angélique » (15).

La licorne est un animal pur et puissant. Sa corne unique est la flèche spirituelle, le rayon solaire, l'épée de Dieu. Cette verge frontale féconde la vierge en lui pénétrant le cœur. Et seule une pucelle peut servir de piège à la licorne en l'attirant par le charme et le parfum de son sein virginal (7). La licorne représente le Saint-Esprit. Mais c'est aussi Jésus-Christ, purgeant de tout venin l'endroit qu'il touche :

« Jésus Christ notre Sauveur
C'est la licorne spirituelle
Qui en la Vierge fit sa demeure
Lui qui est en si haute dignité. »

(Guillaume de Normandie) (7)

La licorne sera sacrifiée :

« Cette beste est si forte qu'elle ne puisse estre prinze par la vertu des veneurs, sinon par subtilité.

8. Voir « La Chasse Mystique » de Martin Schöngauer (Mt. S.), retable des dominicains, Musée des Unterlinden, Colmar.

Quand on la vieult prendre on fait venir une pucelle où on scet que la beste repaist et fait son repaire. Si la licorne le veoyt et soit pucelle elle va se coucher en son giron, sans aucun mal lui faire et elle s'endort. Alors viennent les veneurs qui la tuent au giron de la pucelle. Aussi, si elle n'est pas pucelle, la licorne n'a garde d'y coucher mais tue la fille corrompue et non pucelle... »

Le Roman d'Alexandre.
(Traicté des Proprietez des Bestes IX) (7)

Le sacrifice de la licorne trouve donc son apothéose dans la fécondation de la vierge. Le Christ meurt pour le salut des cœurs purs. Le veneur archangélique participe à la liturgie printanière de la fécondation mystique de la vierge avec le concours des quatre lévriers qui sont les quatre anges de la face eux-mêmes : Michel qui combat pour la Justice, Gabriel qui œuvre pour la Paix, Raphaël et sa Miséricorde, et Ouriel, l'ange de la Connaissance qui révèle la vérité principielle.

Il faut enfin rappeler que Gabriel, comme Michel, est un gardien de la royauté. L'unicorne est une bête royale. Le lys que tient Gabriel fleurissait le blanc drapeau de la France des rois.

SAINT RAPHAEL
fêté le 24 octobre

RaPHa'eL, dont le nom signifie « guérison (venant) de Dieu » est cité seulement au livre de Tobie dans les textes canoniques de la Bible chrétienne. Archange des âmes et des hommes (Henoch XX) (9), il est symbolisé par le poisson, ce qui précise sa nature christique et sa correspondance avec la sephira *TiPHeR'eT*, la « Beauté de Dieu appelée aussi sa Miséricorde » (*Rahamim*). Patron de Cordoue, il est très vénéré à Bordeaux où l'évêque Pey Berland (1430-1457) créa un pèlerinage à son intention.

En 1830, Hans Christian Andersen publia « le compagnon de voyage », conte inspiré d'une légende populaire danoise. C'est l'histoire du bon Johannes, qui après avoir pris soin d'un mort, rencontre un mystérieux compagnon de voyage. Ce compagnon qui se révélera être l'esprit du mort, permet à Johannes d'épouser la méchante fille du roi qui jusque là provoquait la mort de tous ses fiancés. Or le compagnon de voyage n'est pas sans signification angélique ; il vole la nuit avec les ailes d'un cygne :

« Le camarade de voyage était aussi debout, les mains jointes, et son regard s'étendait au-dessus de la forêt et des villes baignées dans la lumière chaude du soleil. A ce moment, résonna un chant merveilleux au-dessus de leurs têtes ; ils regardèrent en haut ; un grand cygne blanc planait dans l'air ; il était superbe et chantait comme s'ils n'avaient encore jamais entendu un oiseau chanter ; mais il s'affaiblissait de plus en plus, il pencha la tête et descendit lentement à leurs pieds, où il resta mort, le bel oiseau. Deux ailes magnifiques, dit le camarade de voyage, et grandes comme celles de cet oiseau, ça vaut de l'argent. Je vais les prendre avec moi ; tu vois qu'il est heureux que j'ai eu un sabre » (2).

C'est par le sacrifice du cygne et la charité du compagnon de voyage que Johannes peut délivrer la princesse de son sort de sorcière, imposé par un kobold de la montagne.

Quand Johannes peut épouser la princesse transfigurée, le compagnon décline son identité et disparaît.

Cette légende est une transposition du livre de Tobie. Tobie-Johannes est le fils de Tobit le vertueux qui s'est attiré la protection de Raphaël en ayant eu pitié d'un juif assassiné, pour qui il a creusé une fosse. Le vieux Tobit qui avait perdu la vue va la recouvrer par le sacrifice d'un animal, ici le poisson : Tobie qui voyage avec un mystérieux compagnon et un chien, ramasse un poisson sorti de l'eau. L'ange-compagnon lui fait ouvrir le poisson et recueillir le cœur, le foie et le fiel. C'est par le sacrifice du poisson que le compagnon de voyage redonnera la vue au vieux Tobit et permettra à Tobie d'épouser l'inépousable Sarra dont, déjà, sept prétendants sont morts par le charme maléfique du démon Asmodée qui la possède.

Trois fois, Johannes devra plonger la princesse dans une cuve d'eau où il a jeté les plumes du cygne. C'est dans l'odeur et la fumée du cœur et du foie du poisson sacrificiel que Tobie purifiera Sarra.

Raphaël, sa mission accomplie, pourra révéler son identité : « Je suis Raphaël, l'un des sept anges qui se tiennent toujours prêts à pénétrer auprès de la gloire du Seigneur. » (Tobie XII 14) (26).

Puis Raphaël disparaît.

Les Nordiques vénéraient avant le christianisme Balder, le dieu de la suprême beauté et du bel et pur amour. Balder, le cygne blanc, devint plus tard le Christ blanc ; et le mythe du sacrifice du cygne se magnifia en sacrifice du Christ blanc (7). Le cygne mourant chante « à faire taire d'admiration le silence même de la mort ». Brunetto Latini écrivait au XII[e] siècle : « Une des pennes de son chief est fichée en sa cervele et a donc aperçoit il sa mort, lors commence à chanter si doucement que merveille est a oïr, et en chantant ainsi défine sa vie » (7).

Le chant du Cygne, ce sont les dernières paroles du Christ.

Si le cygne noir est symbole de Satan, le cygne blanc est l'ennemi juré du serpent. La princesse enchantée d'Andersen vole la nuit vers son kobold sous forme d'un cygne noir et sa transmutation est réalisée par les plumes du grand cygne blanc mort.

Le poisson chrétien IXOYC signifie : « Jésus-Christ de Dieu le fils sauveur ». C'est par le poisson eucharistique que Tobit retrouve la vue et que le démon Asmodée est vaincu. Raphaël dans le livre de Tobie est le ministre de la cérémonie eucharistique. Le Christ juge, annoncé par Michel, et, le Christ incarné, annoncé par Gabriel, devient ici le Christ de miséricorde qui ouvre les yeux du cœur et purifie l'âme des démons.

OURIEL

Pas de fête pour cet archange
(on honore une sainte Urielle vierge, en Bretagne, le 1[er] octobre)

Ouriel (en hébreu : lumière de Dieu) est le nom communément attribué au quatrième archange.

Henoch (IX 1) (9) cite les quatre noms : « Alors Michael, Ouriel, Raphaël, Gabriel, regardèrent du haut du ciel et ils virent le sang répandu en abondance sur la terre et toute l'injustice commise sur la terre. » Henoch, toujours (XX), donne la liste des sept archanges : Ouriel, Raphaël, Raguel, Michael, Saraquiel, Gabriel et Remeiel. Toutefois, les noms des sept archanges varient d'un texte à l'autre, à l'exception de Michael et Gabriel, pratiquement toujours présents.

Dans les textes exotériques de l'angélologie juive, Ouriel est parfois absent, alors que dans ceux de l'ésotérisme il figure en tant que quatrième archange, et cette différence de points de vue indique peut-être la mission éminemment spirituelle ou « illuminante » de cet ange. Dans la liturgie juive, il précède l'homme en effet comme une lumière qui le guide en faisant partie des quatre archanges à la garde desquels le Juif pratiquant se confie — en même temps qu'à celle de la Présence réelle — chaque soir, avant de se coucher : « Au nom de l'Eternel, Dieu d'Israël, que Michael soit à ma droite, Gabriel à ma gauche, Ouriel devant moi, Raphaël derrière moi, et au-dessus de moi la Présence réelle (*Shekhinah*) de Dieu ! » Remarquons que si Ouriel est devant l'homme qui cherche Dieu, Lucifer (celui qui portait la lumière) lui, est devant Dieu, l'occultant si l'on peut dire, s'interposant ; un vieux moine disait que l'homme moderne ne voit plus Satan, parce qu'il tourne le dos à Dieu dans sa recherche dispersante du monde ; mais quand Saint Antoine se tournait de tout son être vers Dieu, Satan se manifestait. Il y a une correspondance inverse entre Ouriel, archange de la connaissance ésotérique, et Lucifer, l'ange déchu qui tenta Adam et Eve avec l'arbre de la science du bien et du mal. Cette confusion explique l'erreur des Lucifériens soulignée par Guénon (13).

Pour conclure, citons ce texte (23) exposant un aspect de l'angélologie ésotérique du judaïsme selon le Zohar, qui enseigne que « Moïse, les Patriarches et les autres âmes habitant le sixième ciel sont entourés des quatre Archanges, Mikhael (Qui est comme

Dieu ?), Gabriel (le « Fort de Dieu »), Raphaël (Dieu a guéri) et Ouriel (ou Nouriel, « lumière de Dieu » ; quand il appelle les hommes au retour de Dieu, Ouriel prend le nom de Phanuël, « tournez-vous vers Dieu ! »). Les Archanges sont les manifestations principales, dans ce « Palais » céleste, des quatre Hayoth (ou anges suprêmes du septième ciel) [9]. Alors que les anges du septième ciel constituent les Forces motrices cachées du Cosmos et ne se révèlent aux prophètes et aux saints que dans des visions extatiques — c'est-à-dire au-delà de toute perception terrestre — les Archanges sont aptes à prendre une apparence humaine et à se manifester aux hommes [10]. Ainsi, selon la tradition, c'était Mikhael, Gabriel et Raphaël qui apparurent à Abraham sous la forme de « trois hommes », lorsqu'il était assis à l'entrée de sa tente, « pendant la chaleur du jour », à Mamré ; il les reçut en leur offrant un bon repas, « et ils mangèrent », dit la Genèse (XVIII, 1-8). Par ce récit, l'Ecriture fait comprendre que l'apparition eut lieu en l'état de veille du Patriarche, sans extase, et que les Anges ne se distinguaient pas, extérieurement, des simples mortels. La fonction des quatre Archanges est de garder les forces spirituelles et substantielles qui découlent des quatre « lettres » ou Sources divines du Nom YHVH, et de se tenir aux « quatre points cardinaux » du sixième ciel pour observer, à partir de là, les mondes inférieurs. En tant que médiateurs par excellence entre Dieu et l'humanité, ils ont pour mission principale d'apporter les Révélations aux prophètes,

9. Cette correspondance avec les Hayoth explique certaines représentations chrétiennes des archanges où Michel est le taureau, Gabriel l'homme, Raphaël le lion et Ouriel l'aigle.

10. L'auteur précise auparavant, en effet, que les Archanges — tout en ayant leur demeure principale au sixième ciel — « montent et descendent dans le vaste Royaume des Cieux » et jusqu'en ce bas monde, en tant que « médiateurs célestes par excellence entre Dieu et l'humanité ». Ceci rejoint l'angélologie de Denys l'Aréopagyte (cf. *La Hiérarchie céleste*) selon laquelle l'ordre sacré des Archanges, grâce à sa place intermédiaire « dans la hiérarchie (céleste) participe aux deux extrêmes (de l'ordre angélique) car il entre tout ensemble en communion avec les très Saintes Principautés (demeurant selon le judaïsme au septième ciel) et avec les Saints Anges (des cieux inférieurs) ».

de diriger ceux-ci, ainsi que les justes, dans leurs élévations aux cieux, de les inspirer aux moments décisifs de leur vie terrestre et de les protéger constamment. Dans ces fonctions médiatrices, les quatre Archanges manifestent — comme l'indiquent leurs noms respectifs — divers aspects d'influence céleste : Mikhael, la Sainteté, Gabriel, la Force, Raphaël, la Charité, et Ouriel, la Connaissance ou, sous son attribut de Phanuël, la « Conversion ». A part leur mission cosmique, les Archanges « chantent des louanges en présence du Seigneur de gloire. » (23)

Que les hommes suivent leur exemple ! Que leurs prières soient comme la fumée de l'encens dont il est dit : « Un ange vint, qui se tint près de l'autel du Temple, un encensoir d'or à la main ; on lui donna beaucoup d'encens et la fumée de l'encens monta devant Dieu » (17).

Jean LAURENT

BIBLIOGRAPHIE

(1) A. Abecassis et G. Nataf, *Encyclopédie de la mystique juive*, Berg Ed., Paris, 1977 (pp. 623 - 655 et 868).
(2) H.C. Andersen, *Contes d'Andersen*, traduction P.-G. La Chesnais, Mercure de France Ed., Paris, 1937, 2 vol.
(3) F. Attar, *Le livre divin* (*Elahi Nameh*), Albin Michel Ed., Paris, 1961.
(4) Dom A. Calmet, *Commentaire littéral des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. La Genèse*, Emery Ed., Paris, 2e éd. 1715 (pp. 115 - 119).
(5) Dom A. Calmet, *Dissertations sur les apparitions*, de Bure l'aîné Ed., Paris, 1746.
(6) Dom A. Calmet, *Dissertations qui peuvent servir de Prolégomènes de l'Ecriture Sainte*, Emery père Ed., Paris, 1720, 2 vol.
(7) L. Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ*, Arche Ed., Milano, 1940.
(8) J. Chevalier et A. Cheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont Ed., 1969.

(9) Daniel Rops, *La bible apocryphe. En marge de l'Ancien Testament*, Cerf - Fayard E., 1953 (pp. 31 - 39, 262 et suivantes).
(10) Denys, l'Aéropagyte, *La Hiérarchie céleste*, Le Cerf Ed., Paris, 1970.
(11) H. Dontenville, *Histoire et géographie mythiques de la France*, G.P. Maisonneuve et Larose Ed., Paris, 1973.
(12) A.C. Emmerich, *Visions sur la vie de Notre Seigneur Jésus Christ*, J.-A. Duley traducteur, Tequi Ed., Paris, 1965 I 63 - 67.
(13) R. Guénon, *L'erreur spirite*, Editions Traditionnelles, 2e éd., Paris, 1952.
(14) R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Gallimard Ed., Paris, 1962.
(15) P. Guérin, *Les Petits Bollandistes ; Vie des Saints*, Typographie des Célestins, 7e éd., Bar-le-Duc, 1874, 17 volumes.
(16) J.-B. de La Salle, *Méditations pour tous les dimanches de l'année*, Laurent Bournot Ed. Langres (pp. 64 - 66 et 160 - 163).
(17) Dom G. Lefebvre, *Petit Missel quotidien*, Abbaye de St-André Ed., Bruges, 1950.
(18) E. Lipszyc, *Révélations de Métatron*, Etudes Traditionnelles, 1978, n° 462 (pp. 152 - 184).
(19) M. Martens, A. Vanrie et M. de Waha, *Saint Michel et sa symbolique*, Art Lucien de Meyer Ed., Bruxelles, 1979.
(20) P. Piolin, *Supplément aux vies des Saints et spécialement aux petits bollandistes*, *Bloud et Barral Ed.*, Lyon, 1703, 2 vol.
(21) Ribadeneira, *Les nouvelles fleurs des vies des saints*, Claude Carteron Ed., Lyon, 1703, 2 vol.
(22) D. Roche, *Carnac*, Tchou Ed., Paris, 1969.
(23) L. Schaya, *L'Homme et l'Absolu selon la Kabbale*, Dervy - Livres, Paris, 1977.
(24) J. de Voragine, *La Légende Dorée*, T. de Wyzewa traducteur, Perrin Ed., Paris, 1925.
(25) H. Wallon, *Jeanne d'Arc*, Firmin Didot Ed., Paris, 2e éd., 1876.
(26) *La Sainte Bible*, Ecole biblique de Jérusalem traducteur, Le Cerf Ed., Paris, 1956.
(27) *Evangiles — Les Quatre Annonces*, A. Chouraqui traducteur, Desclée de Brouwer Ed., 1976 (pp. 275 - 276).
(28) *Livre d'Eglise à l'usage du diocèse de Nancy et de Toul et du diocèse de Saint-Dié*, Fricadel Dubiez Ed., Mirecourt, 1863 (p. 565).
(29) *Le Coran*, Si Boubakeur Hamza traducteur, Fayard Denoël Ed., 1972.

« ÊTRE SOI - MÊME »

Parmi les expressions de la langue, il y a une catégorie qui, à première vue, est étrangement contradictoire ; c'est celle qui désigne les différentes attitudes ou conduites intérieures de l'homme envers lui-même, donc celles de caractère « réflexif ». Ce qui paraît contradictoire, c'est les diverses conceptions ou évaluations de l'élément qui, dans ces locutions, est représenté par le pronom réfléchi — « se » ou « soi (-même) » — ou par les pronoms personnels correspondants ayant la même fonction. D'un côté, on est blâmé pour manifester de l'« amour » ou de l'« élévation » « de soi-même », pour faire des « éloges de soi-même » ou pour « se suffire à soi-même » ; ou bien, inversement, on est loué pour être capable d'« examen », de « contrôle » ou de « maîtrise » — de « sacrifice », d'« oubli » ou d'« effacement » — « de soi » ; et ces deux groupes de locutions ont ceci en commun que, dans l'esprit de ceux qui en usent, le « soi », objet de l'attitude, a un caractère *négatif*. Car si ce « soi » est censé causer du mal en s'aimant et s'élevant, et que partant il doit être examiné, maîtrisé et même sacrifié ou effacé, il ne peut guère représenter un bien en lui-même. Mais d'un autre côté, il est inscrit profondément dans la conscience humaine que, pour être digne de son rôle d'homme, on doit avoir du « respect de soi-même » et une saine « confiance en soi » et que, inversement, il faut faire tout son possible pour éviter le faux « mépris » ou l'« avilissement » « de soi-même » ; et selon l'esprit de ces deux derniers groupes de locutions, le « soi » comme tel est au contraire chose éminemment *positive*.

Ces apparentes contradictions peuvent s'expliquer seulement en admettant que l'homme, au fond de l'âme, abrite la conscience de deux « *soi* » qui d'une

certaine façon sont contraires l'un à l'autre. L'un d'eux est facilement saisissable ; c'est celui qui est composé d'un corps et d'une âme et qui vit dans et par les expériences indéfinies et changeantes qu'il a de lui-même et de son entourage. Le groupe d'attitudes que nous avons mentionné d'abord, celui du type amour ou élévation de soi — dans le sens courant de ces expressions —, implique qu'on désire s'identifier à ce soi tourné vers l'extérieur ; que l'on admet d'avance, comme quelque chose d'évident, la légitimité de ses exigences, ce qui entraîne un aveuglement et une surdité correspondants vis-à-vis des autres soi empiriques. En ce qui concerne notre deuxième groupe, celui du type « maîtrise » ou « sacrifice de soi », ces attitudes ou actions intérieures visent évidemment le même soi, mais dans l'intention de se distancer de lui, de le mettre à sa place.

Or, comme ce dernier groupe de locutions, le soi empirique joue le rôle d'objet de l'attitude en question, il ne peut pas aussi en être le sujet (1). Cette fonction doit être remplie par un élément qui est essentiellement séparé du soi extérieur, mais qui malgré cela est, lui aussi, « soi-même ». Nous nous approchons donc par là de l'autre soi sous-entendu dans le langage de tous les jours, mais nous nous trouvons par là-même, précisément, en face d'un paradoxe, à savoir que deux éléments différents revendiquent la dénomination de « soi ». La seule solution raisonnable de ce dilemme « soi-même et pourtant pas soi-même » est l'admission, non pas de deux « soi » absolument séparés l'un de l'autre — ce qui serait absurde —, mais de deux côtés, l'un extérieur et l'autre intérieur, du même soi.

Or il est évident que la nature et la fonction du « côté intérieur », celui qui maîtrise etc., doivent être parfaites ; il s'agit du soi véritable, réel, universel et essentiellement divin, celui que les hindous appellent précisément « Soi » (*Atmâ*) et qui diffère du soi extérieur ou « moi » (*aham*). Ce dernier est la manifestation d'*Atmâ* dans la « vie » (*jîva*) individuelle de l'homme ; et sous cet aspect on appelle le moi : *jîvâtmâ*, l'« âme vivante ». Ce terme est le fait que le mot *âtman* tient lieu du pronom réfléchi « soi-même » dont nous traitons ici, confirment la continuité sous-jacente entre le soi intérieur et le soi extérieur. En même temps, il y a discontinuité relative entre eux, sinon le premier ne serait pas notre sujet véritable et universel, qui se distingue du sujet illusoire ou objet fragmentaire et imparfait qu'est notre moi. Mais leur continuité sous-jacente implique un courant de conscience allant du sujet à l'objet et permettant à ce dernier de se rattacher « consciemment » au premier ; cependant, à cause de son subjectivisme illusoire, le moi de la plupart des hommes se prend pour le véritable soi en ignorant celui-ci ou, dans le meilleur des cas, en compensant son absence par l'« Objet divin », l'absolument Autre ou le Témoin invisible, inconnaissable, transcendant.

(1) « Qu'est-ce qui pourrait bien entreprendre de renier le soi [empirique] s'il n'y avait pas, dans l'homme, quelque chose qui différerait du soi ? » (William Law).

***

Le soi extérieur possède une valeur positive en lui-même dans la mesure où il constitue un plan de réflexion pur du soi intérieur ; ce qui justifie le « respect de soi-même », la « confiance en soi », qui s'opposent à l'« avilissement » ou faux « abaissement de soi ». Cet aspect positif du moi relève donc de sa relation intérieure avec le soi véritable ; sinon ce ne serait pas un bien de se respecter et de placer en soi sa confiance, ni un mal de s'avilir. Le soi intérieur en est le sujet réel ; mais le soi apparent, empirique, n'en possède pas moins une indépendance et une faculté d'initiative relatives, en ce sens qu'il peut ou accepter ou repousser cette réalité qui, constamment, se manifeste en lui. En s'ouvrant à elle, il est rempli de respect et de confiance envers cette source de lumière, et il en est conscient ; mais en la repoussant, il s'enferme dans son individualité éphémère, imparfaite et obscure, ce qui est le faux mépris ou abaissement de soi. D'autre part, le fait que le soi empirique peut prendre cette dernière attitude déli-

bérément, prouve à son tour qu'il possède une conscience potentielle du vrai soi ; qu'il participe, par reflet, de sa véritable nature. « Même celui qui blasphème loue Dieu », dit Maître Eckhart.

L'attitude d'exclusion consciente de la lumière signifie une révolte ou une subversion ; elle est comme une chute dans l'abîme et s'accompagne, dans ses stades ultimes, de désespoir. Mais il y a des degrés moins avancés de cet égarement et qui font partie de l'inconscience générale à l'égard de la Réalité : c'est l'ignorance pure et simple de notre vraie nature ; c'est un état passif d'« oubli de soi » au sens péjoratif du terme. Il faut donc « se souvenir de soi » au sens véritable, se souvenir du soi intérieur qui est notre réalité, notre essence, et qui détient toutes nos qualités et facultés positives, toute notre lumière et notre vie. En lui, il faut chercher sa réalisation, son identité, en lui seul on peut réellement « devenir soi-même », « être soi-même » ; et si nous le recherchons, c'est qu'il nous recherche pour prendre possession de notre soi extérieur ou moi. C'est le contraire de ce que les psychologues modernes appellent « se réaliser » ou « trouver son identité », c'est-à-dire, en théorie, posséder au plus haut point le moi par le moi, alors qu'en fait, on ne s'identifie plus ou moins qu'aux possibilités périphériques ou inférieures de son ego.

Ce que la *vox populi* appelle « être soi-même » a souvent une autre signification, même si l'homme, dans ce cas non plus, ne sort pas de son ignorance : il s'agit du sentiment d'être momentanément délivré d'éléments psycho-physiques que l'on ressent confusément comme étrangers à soi-même, comme un fardeau pour l'âme et le corps. Ce sentiment, pris en soi, reflète en effet, et ne serait-ce que de manière très lointaine, l'état spirituel indiqué par la locution en question ; pour n'en citer que cet exemple : dans un moment de détente, au sein de la nature vierge, certains éléments psychiques — surimposés souvent à l'âme de l'homme contemporain par la prétendue « civilisation » — « tombent » soudain comme des écorces mortes, et l'on « respire » enfin. Or, « respirer » dérive du mot latin *spiritus*, « souffle » et, par

extension, « souffle de l'esprit » ou « de la vie », donc aussi « âme » ; *anima* même signifiant « souffle », se retrouve par ailleurs dans le terme grec *anemon*, « vent ». Il en va de même pour le vocable hébreu *ruah*, qui signifie à la fois « vent », « air », « souffle », « âme » et « esprit », *ruah Elohim* étant l'« Esprit de Dieu ». *Atmâ*, le « Soi », peut se traduire également par « Esprit » — comme l'indique Guénon —, ce terme sanscrit rappelant par ailleurs le mot allemand *atmen*, « respirer », ou *Atem*, « souffle » (*Atum* en vieil allemand).

Ainsi, « respirer profondément » peut donc être un symbole de la réalisation spirituelle du « Soi », — raison pour laquelle certains exercices respiratoires en constituent des supports physiques. L'« inspiration » indique le rapport du moi avec l'Esprit pur et universel, alors qu'« expirer » est l'un des synonymes de l'« extinction » ou réintégration spirituelle du moi dans le divin Soi. « Père, je remets mon esprit (*spiritum meum*) entre Tes mais », dit le Christ et « expira » (*expiravit*). (*Luc* XXIII, 46). Et pendant son ministère, il enseigna à la Samaritaine que l'esprit doit être élevé, toute la vie, vers Dieu ; car « Dieu est Esprit (*spiritus est Deus*), et ceux qui L'adorent doivent L'adorer en esprit et en vérité (*in spiritu et veritate*). (*Jean*, IV, 24)

« Devenir soi-même », « être soi-même », c'est affirmer et manifester, contempler et réaliser ce qu'on est « en soi » : Esprit et Vérité.

Kurt ALMQUIST.

HÉSYCHIA

En consacrant les pages qui suivent à l' *hésychia*, nous ne nous proposons pas d'y traiter spécialement de l'hésychasme ; du moins ne parlerons-nous pas de sa forme particulière, mais de son essence supra-formelle et universelle, qui est commune à toutes les voies authentiques de la contemplation. Supposant que nos lecteurs connaissent la Philocalie, le recueil de textes des Pères de l'hésychasme sur la « prière et la garde du cœur », ainsi que, le cas échéant, la littérature s'y rapportant, nous ne nous y attarderons que rarement, afin de réserver nos considérations à la présence de l'*hésychia* dans les autres voies. A titre d'exemples, nous citerons notamment le judaïsme et l'islam, mais également les traditions hindoue, bouddhiste et taoïste.

Ainsi, pour jeter d'abord un regard sur le mosaïsme : la voie des Pères du désert et de leurs successeurs hésychastes, qui consiste essentiellement dans la prière et la contemplation continues de ceux qui, dans la retraite ou solitude, reposent leur âme dans le Divin, cette voie s'y trouve préfigurée entre autres par celle du prophète Elie invoquant et contemplant Dieu dans l'isolement. L'Ecriture le montre d'abord « caché au torrent de Kerith » où il fut « nourri par des corbeaux » (cf. I *Rois* XVII, 3-6), puis « dans le désert » où un ange lui apporta « un gâteau et une cruche d'eau » (*ibid.* XIX, 6), et finalement dans la « caverne du mont Horeb », à l'entrée de laquelle il fut comblé par la théophanie (*ibid.* 9-18).

Le retraite solitaire est l'une des acceptions du mot *hésychia* qui implique, entre autres, les significations suivantes : tranquillité, sérénité, calme, repos, paix, solitude, silence — et plus particulièrement : être assis en silence et demeurant immobile —, ainsi que l'action de faire cesser. Dans la version grecque

de la Bible dite des Septante, ce terme est la traduction du mot « repos », entendu tant au sens extérieur que sous son aspect intérieur : il y désigne aussi bien une paix collective que la sérénité d'un individu, le fait de garder le silence, de s'abstenir de l'agitation ou d'être simplement assis. Il y a correspondance avec le terme hébreu *shabbath*, le « Sabbat », dérivé de *shabath*, qui signifie « se reposer », « cesser », s'arrêter », « finir ». Or, le Sabbat ou « jour de repos » hebdomadaire fut ordonné par Dieu à Israël en vue du repos intérieur et spirituel en Lui-même. Soutenu par la prière, la méditation, la contemplation, ce n'est donc point un repos passif, mais centré sur l'Absolu ; c'est ce repos auquel les purs contemplatifs de toutes les traditions s'adonnent, non seulement à tel moment de la semaine mais tous les jours, en vue de leur absorption dans le seul Vrai et Réel.

Telle est la quintessence universelle de l'*hésychia* que les ésotéristes musulmans cherchent à réaliser dans la *khalwah* ou « retraite » spirituelle ; seuls avec Allâh, ils invoquent son Nom et contemplent ses Aspects, jusqu'à ce que leurs pensées s'arrêtent et l'illusion de leur coexistence avec Lui cesse : elle s'éteint en « Lui qui, seul, reste » — qui est l'« Un sans second ». Tel est aussi l'aboutissement spirituel de la voie hindoue aux multiples degrés et méthodes, pour n'en citer d'abord que les trois échelons fondamentaux dont parle Shankarâchârya dans son Commentaire sur les *Brahma-Sûtras* (III, 4 ; 47-50) : ils s'élèvent de *bâlya*, l'« enfance » spirituelle ou pureté primordiale de l'âme individuelle, du mental et du cœur, à *pânditya*, le « savoir » ou la connaissance universelle qui, elle, aboutit à *mauna*, le « silence » de tout ce qui n'est pas l'infinie Solitude - Plénitude de Ce qui seul est (1). Quant aux méthodes spirituelles

(1) Cf. R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Paris 1947, pp. 180 - 184. — L'*hésychia* se rencontre aussi dans ce texte de l'*Atmâ-Bodha* de Shankara cité par Guénon, *ibid.* p. 179 : « *Le Yogi*, ayant traversé la mer des passions, est uni avec la Tranquillité et possède dans la plénitude le « Soi » (*Atmâ* inconditionné, auquel il est identifié)... » Et au sujet du terme « Tranquillité », qui correspond donc exactement à *hésychia*, Guénon fait remarquer en note : « C'est la « Grande Paix » (*Es-Sakinah*) de l'ésotérisme islamique », ou la *Pax*

susceptibles d'y conduire, mentionnons ici surtout celle de la « connaissance », le *jnâna-yoga*, qui, selon les *Yoga-Sûtras* de Patañjali, implique, outre le discernement entre le réel et l'irréel (I, 20) et autres exigences spirituelles, la domination des vibrations et activités mentales (I, 2), supposant elle-même la faculté de les maintenir dans un état de repos parfait (I, 13) ou d'arrêt (I, 18), — état qui est celui de l'*hésychia* et qui, sous son aspect permanent, est appelé *samprasâda*, la « sérénité ». Ajoutons que, dans ces mêmes *Sûtras*, le *japa-yoga* ou l'invocation méthodique fait partie intégrante du *jnâna* : la répétition du monosyllabe sacré *Aum* y représente un support essentiel de la « connaissance de l'Esprit » et de la « destruction des obstacles s'opposant au but » spirituel (I, 27-29), qui est la « délivrance » suprême (IV, 33).

***

Dans le bouddhisme, l'état de délivrance est celui de la « cessation » (*nirodha*) ou « extinction » (*nirvâna*) de l'illusion existentielle, à laquelle conduisent aussi, on le sait, plusieurs voies contemplatives. On y retrouve le *japa* sous la forme de l'invocation du Nom de Bouddha, accompagnant différentes méthodes allant de la pratique des vertus et de la méditation jusqu'à la concentration pure et non discursive de l'esprit, — jusqu'à « arrêter et réaliser » (Ecole Tien-Taï), c'est-à-dire « arrêter de penser à la Vérité pour réaliser la Vérité » immuable. L'ayant réalisée, le contemplatif se meut en Elle, sans que ses mouvements affectent la stabilité de son identité spirituelle avec Elle ; c'est ce qu'enseigne, entre autres, le bouddhisme tibétain, selon lequel cet homme a atteint l'état de non-dualité où « il n'y a plus de séparation

Profunda de la tradition rosicrucienne ; et le mot *Shekhinah*, en hébreu, désigne la « présence réelle » de la Divinité, ou la « Lumière de gloire » dans et par laquelle, suivant la théologie chrétienne, s'opère la « vision béatifique »... » Puis, il rappelle encore, à ce sujet, la notion taoïste de la « paix dans le vide ».

entre le mouvement et le repos », ou — comme le dit Asanga dans le *Lankara-Sûtra* — entre « le *samsâra* (la ronde de l'existence) et le *nirvâna* ». C'est, en d'autres termes, la non-dualité entre les « formes » et le « Vide » (*shûnya* ou *shûnyatâ*) révélée par le *Prajñâpâramitâ-Sûtra* : « Le Vide n'a pas de forme » (13) et, cependant, « les formes sont le Vide, et le Vide est les formes ; les formes et le Vide ne peuvent être séparés, ni les formes être autres que le Vide » (10) : « toutes choses sont le Vide » (12). Le Vide, c'est la Vacuité-Plénitude ou Solitude-Plénitude de Ce qui exclut tout ce qui n'est pas lui et inclut tout ce qui se forme à partir de lui et le manifeste en lui-même : c'est là la « manifestation du Vide » (*shûnyamûrti*) dans le Vide.

Cette même non-dualité entre la Vacuité ou Non-Manifestation du seul Réel et de sa manifestation intrinsèque est réalisée dans le taoïsme par le passage du *wou-wei*, ou « non-agir » spirituel, au *wei-wou-wei*, l'« agir-sans-agir ». Ce dernier est l'ultime perfection de l'*hésychia*, qui n'est plus affectée par aucun mouvement existentiel, — où tout ce qui se meut est un mouvement de l'*hésychia* même. Mais cet état ne saurait être obtenu sans le *wou-wei* ou « non-agir » qui, en réalité, implique lui-même une activité, ne serait-elle que d'ordre purement intérieur, à savoir la contemplation de la Vacuité-Plénitude du *Tao*. Cette contemplation implique l'identification spirituelle avec Elle, qui est la Réalité suprême et totale. Tchoang-tseu parle de cette identification que le taoïste réalise après le perfectionnement de sa « nature propre » (*sing*), par laquelle il atteint la « Vertu » (*te*) universelle : « Atteinte la Vertu, c'est l'identification à l'état primordial ; on s'identifie donc (par là-même au Contenu universel et infini de cet état) : au Vide. Le Vide (ou la Vacuité-Plénitude du *Tao* qui contient tout, Ciel et Terre), c'est le Suprême. (Cet état suprême implique non seulement le « non-agir », mais également l'« agir-sans-agir », qui, lui, meut tout ce que contiennent le Ciel et la Terre, sans que ce mouvement affecte leur concordance ou paix intérieure qui, en soi, est l'immutabilité du Vide même. Le taoïste, par son identification au Vide, a réalisé à la fois cette immutabilité et l'accord fondamental

l'illusion, est ordonnée par Dieu dans les Psaumes où Il exhorte les êtres humains à retourner à Sa Connaissance : « Arrêtez, et connaissez que Je suis Dieu ! (*harpu ud'u ki-anokhi Elohim*) » (XLVI, 11). *Harpu*, « arrêtez ! », dérive du verbe *rapha* qui signifie également « cesser », « se calmer », « s'apaiser » ; on y retrouve donc l'*hésychia* en tant que condition de la connaissance de Dieu par l'homme, lequel cependant — on le sait — ne saurait Le connaître que par Lui. Dieu se connaît Lui-même en Lui-même et à travers sa créature ; et Il veut que l'homme y participe, ainsi qu'Il l'a révélé au prophète Mohammed : « J'étais un trésor caché ; Je voulus être connu, et (c'est pourquoi) J'ai créé le monde. » (*Hadîth qudsî*) Il a créé le monde pour s'y révéler, et se révéler en particulier à l'homme et dans l'homme même. Il réside en celui-ci, comme dans toutes choses : mais dans l'homme — en principe — à l'état de révélation directe. Le corps même de l'homme est, selon Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, l'« arche où demeure la *Sakînah* (la Présence de la Paix infinie) du Seigneur », la divine Réalité de l'*hésychia* : il est aussi appelé, par les soufis, Son « temple » (*haykal*) où, dans la « niche » (*mishkât*) du cœur, brille la « lampe » (*miçbâh*) : Sa lumière. L'homme est à double titre un être « concentrique » et, partant, appelé à la concentration sous deux rapports fondamentaux et complémentaires : il comporte un centre purement spirituel et divin dont l'aspect corporel est le cœur, et un centre proprement humain et mental qui se rapporte au cerveau. Ce dernier est au cœur ce qu'est, symboliquement parlant, la lune au soleil ; mais le cœur lui-même est comparé à la lune lorsqu'on l'envisage dans son rapport avec le Soleil infini qu'est Dieu et qui, au paradis terrestre, a inondé l'homme de sa lumière. Mais à l'état de chute, la Présence divine, d'abord, se cache dans le cœur humain ; Elle ne s'y révèle, avant les efforts spirituels de l'homme, que par de faibles reflets, nécessaires pour le faire exister, penser et agir. Son cerveau et ses autres organes ou membres fonctionnent grâce à cette vie et cette lumière divines venant du cœur pour les alimenter, ce dont témoignent les versets coraniques suivants : « ... il vous appelle à ce qui vous fait vivre. Et sachez

qu'en vérité, Dieu se place entre l'homme et son cœur » (VIII, 24) ; « Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire » (L, 16).

Dieu ne réside donc pas seulement dans le cœur de l'homme mais l'habite intégralement — « car Je suis proche », dit-Il dans le Coran (II, 180) ; et les deux autres passages coraniques que nous venons de citer font allusion en même temps à la relation centrale qu'Il établit, par sa Présence, entre le cerveau ou mental caractérisant l'« humain », et le cœur de l'homme qui est la source révélatrice du Divin. Ainsi, l'homme dont la pensée n'est plus agitée par ses illusions mais qui est centrée sur Dieu, l'est en rapport avec la lumière et la paix qui montent de son cœur, le Divin s'élevant en lui, pour l'élever vers Sa Réalité. Cette absorption de l'humain par le Divin est donc précédée de leur « interpénétration », qui commence lorsque l'*hésychia* descend du mental dans le cœur ; elle apaise la mer houleuse de l'âme qui recouvre de ses eaux troubles le rocher adamantin du cœur : elle clarifie ces eaux à tel point que l'irradiation divine, jaillissant de ce rocher transparent, les illumine entièrement. En effet, le cœur est le « lieu de manifestation » (*mazhar*) de Dieu dans l'homme, la « demeure de Sa Paix » (*dâr as-salâm*) et de Son « Irradiation » (*tajallî*). « La Paix » (*es-salâm*) qu'est Dieu Lui-même (cf. *ibid.* LIX, 23), c'est non seulement le « Trésor caché » au-delà des cieux et de la terre, mais aussi au-dedans du créé, au cœur de l'homme. Ce « Trésor caché » n'est pas seulement l'Essence surintelligible de toute lumière, mais aussi la « Lumière des cieux et de la terre » (cf. *ibid.* XXIV, 35). Il est l'« absolument Non-manifesté » (*al-ghayb al-mutlaq* ou *ghayb al-ghayb*), en même temps que le « relativement Non-manifesté » (*al ghayb al-mudâfiyy*) dans les choses et dans le cœur humain où Il est prêt à se révéler comme dans son « réceptable » (*qâbil*) par excellence. Car « les cieux et la terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de mon serviteur croyant Me contient », dit-Il au Prophète (*Hadîth qudsî*).

Le cœur de l'homme, au sens spirituel du terme, est le point de départ inétendu et intrinsèquement

infini de son individuation comme, inversement, de son universalisation : il « contient » donc, sous cet aspect, la divine Infinitude même. Ce point d'intersection entre l'influx de l'Infini dans le fini et le reflux du fini dans l'Infini est le centre spirituel de l'étendue céleste et terrestre du cosmos qui, en tant que telle, ne saurait « contenir » Ce qui n'a ni commencement ni fin. Mais si, par ailleurs, le Centre à la fois inétendu et infini se cache partout, s'il est sous-jacent à toute l'étendue cosmique, le cœur de l'homme est, pourtant, seul appelé à prendre pleinement conscience de l'Infini en lui. Cette prise de conscience, qui s'identifie à la connaissance de Dieu, est due à l'actualisation de la Présence divine dans son cœur ; et cette Présence, nous venons de le voir, est à la fois Paix et Lumière, — Paix faisant taire dans l'homme tout ce qui n'est pas le Vrai, et Lumière qui lui fait connaître le seul Réel. « C'est Lui qui a fait descendre (ou qui a actualisé) la *Sakînah* (Sa Présence de Paix infinie) dans les cœurs des croyants, afin qu'ils accroissent leur foi par une foi (qui est pleine de lumière et de connaissance grâce à cette « descente » divine même). » (*Coran* XLVIII, 4) Quant au terme *Sakînah*, il n'implique pas seulement les significations de « tranquillité », « calme », « repos » et « immobilité », mais aussi, sous la forme de *sakan*, celles de « demeurer », « habiter », « résider » ; c'est pourquoi il désigne exactement la divine « Présence de Paix », de même que le mot hébreu *Shekhinah* dérive de *shakhan*, correspondant au vocable arabe *sakan*. Aussi Dieu est-il appelé, par les Juifs, *Shokhen ad*, « Celui qui habite l'éternité », et, sous son aspect immanent, *Shekhinah*, selon *Exode* XXV, 8 : « Et J'habiterai au milieu d'eux » *we-shakhanti betokham*) ; au demeurant, *betokham* peut aussi se traduire par : « à l'intérieur d'eux-mêmes », ce qui indique la Présence divine dans le cœur et, par extension, dans l'être entier de l'homme. Quant au verset coranique précité, il fait état plus particulièrement de l'actualisation même de la Présence réelle dans le cœur et, par là, dans l'être des « croyants » ; il parle des hommes, en effet, en tant qu'ils ont la « foi », pour indiquer de toute évidence que l'affir-

mation de Dieu est la condition préalable de Sa « descente dans le cœur ».

***

L'actualisation de la Présence divine est donc à la fois celle de sa Paix et de sa Lumière ; sous le premier aspect, le cœur est appelé — redisons-le — la « demeure de la Paix » (*dâr as-salâm*), sous le second, il est l'organe cognitif qui contemple Dieu, non seulement comme la « Lumière des cieux et de la terre », mais comme le Soi pur et suprême de l'homme et de toutes choses. Sous cet aspect cognitif, le cœur contient l'« œil » divin de l'homme, appelé « œil du cœur » (*'ayn al-qalb*), comme il ressort, entre autres, de ce passage d'un poème d'Al-Hallâj : « Je vis mon Seigneur par l'œil de mon cœur, et je dis : Qui es-Tu ? Il dit : Toi ! » (*ra'aytu Rabbî bi-'ayni qalbî faqultu man anta qâla anta*). La possibilité de cette connaissance du divin Soi de l'homme fut indiquée par le Prophète lui-même, disant : « Qui connaît son âme (ou « son soi-même » : *nafsahu*), connaît son Seigneur » ; et les soufis ajoutent : il connaît son Seigneur par son Seigneur — ou, comme diraient les hindous, le « Soi » (*Atmâ*) par le « Soi » —. La Paix qui, en même temps que la Lumière, est conférée à l'homme par cette connaissance, constitue la stabilité même de cette dernière ; sa connaissance est dès lors sa « Station » (*maqâm*) spirituelle, Ce qui de lui continue à subsister après l'« extinction » (*fanâ*) de son ignorance, de sa particularisation illusoire au sein du seul Vrai et Réel. Et cette « *Subsistance* » (*baqâ*) demeure actuelle en lui à l'état révélateur, après son retour transitoire à l'existence illusoire : elle est, en soi, son « Eternité » même, dans laquelle apparaît et disparaît cette existence individuelle, comme une vague dans l'eau, — eau qui demeure elle-même, qu'elle soit en mouvement ou en repos. L'état de *baqâ*, dans la réalisation plénière, implique aussi bien l'existence que son extinction, et l'« extinction de l'extinction » (*fanâ' ul-fanâ'i*) ; c'est l'état de non-dualité dont nous avons parlé précédemment, la *pax profunda*, l'*hésychia* totale, dans laquelle il

n'y a pas de réalité, si ce n'est le seul Réel et Tout-Réel, « pas de divinité, si ce n'est La Divinité » (unique, infinie et absolue : *lâ ilâha illâ-Llâh*). L'un des moyens essentiels pour recevoir cette Paix qu'est le seul Réel même, c'est de « se souvenir » de Lui, sans cesse ; les soufis pratiquent ce « souvenir » (*dhikr*) notamment par l'invocation contemplative du Nom de Dieu, elle-même désignée par le terme de *dhikr*. Le *dhikr* témoigne de la vraie « foi » du croyant et attire la descente de la divine Présence de Paix dans son cœur, ainsi que l'atteste le Coran en parlant de « ceux qui croient et dont les cœurs s'apaisent par le souvenir (*dhikr*) de Dieu ; n'est-ce point par le souvenir de Dieu que les cœurs s'apaisent ? » (XIII, 28)

Dieu est Paix, et son Nom est Paix ; et c'est pourquoi l'invocation de son Nom donne la Paix. Son Nom est son Verbe, sa Parole ; et « Paix est la Parole d'un Seigneur miséricordieux », dit le Coran (XXXI, 58). Et le « lieu » par excellence de la Paix dans l'homme est son cœur ; et, à son image, l'âme mentale doit le devenir aussi : elle ne doit pas troubler la paix du cœur mais, au contraire, y contribuer et participer jusqu'à ce que l'être entier soit unifié en lui-même et uni à l'Un. Le cœur est le point de départ divin de cette actualisation intégrale de l'Un dans l'homme, alors que le mental en constitue le point de départ humain ; et le moyen de grâce essentiel en est, du moins à l'« âge de fer », l'invocation contemplative du Nom divin. Ainsi, pour en revenir aux hésychastes, ils invoquent sans cesse le « Nom saint et vénérable du Seigneur Jésus », jusqu'à ce que, selon Hésychius le Sinaïte (VIII[e] s.), il « luise dans le cœur ». Celui qui est ainsi parvenu à l'actualisation du divin Verbe en lui, « nage dans la Lumière toute pure et infinie en éprouvant l'indicible Présence », — Présence de Celui qui est « la Voie, la Vérité et la Vie » (*Jean* XIV, 6), Présence de la divine *Hésychia*, qui dit : « Je vous donne ma Paix. » (*ibid.* 27)

LEO SCHAYA.

LES LIVRES

Nous voudrions saluer les *travaux de Françoise Le Roux sur la Tradition celtique*. En 1961 les PUF avaient publié d'elle un petit livre estimable sur les Druides. L'auteur a avoué avoir dû sacrifier aux exigences de la collection ; à croire que l'étude sérieuse de la matière celtique est incompatible avec les impératifs et objectifs de l'édition française puisqu'on constate que, depuis, F. Le Roux n'a pu publier ses travaux qu'en ayant recours aux moyens (1) de la Revue *Ogam-Celticum* dont elle est l'instigatrice. Une telle situation ne serait que scandaleuse discrimination si elle ne concernait que le domaine celtique, mais elle est plus gravement fondamentale car elle est symptomatique de la difficulté générale et croissante que rencontre la recherche authentique indépendante à se faire publier alors que paraissent tant de livres sans valeur dont l'existence n'est due qu'à l'entregent de l'auteur. Bien des notoriétés sont fondées sur la trouvaille et l'exploitation d'un « créneau » (pour employer le jargon actuel) et ne sont que baudruches que le recul du temps se chargera de crever. N'empêche qu'entre-temps des œuvres véritables sont refusées en raison de leur faible intérêt commercial et restent inédites. C'est là un signe de décadence et de barbarie.

F. Le Roux a publié en 1967 *Introduction à l'étude de la tradition celtique I*. Le choix même de ce titre, paraphrasant celui du premier ouvrage de R. Guénon, indique bien la perspective de l'auteur. Par son recours constant et rigoureux aux critères traditionnels, ce livre frappe d'inanité la vaste littérature issue de la celtomanie dont la majorité des auteurs ont divagué. Une telle œuvre de salubrité publique n'est efficace que si elle est fondée sur une grande exigence intellectuelle, et c'est le cas de ce premier fascicule.

En 1978, F. Le Roux — en collaboration avec Ch. Guyonv'ach (2) — a publié une nouvelle édition considérablement augmentée des *Druides*. Cet ouvrage sera apprécié, lu et médité avec grand intérêt par les lecteurs des *Etudes*

(1) sans doute modestes, ce qui explique la diffusion restreinte de ces ouvrages et le temps mis à prendre connaissance de leur existence.

(2) de qui il faut signaler surtout *Textes mythologiques irlandais I*, 1978.

affirme que « seul le Saint parfait (l'*arhat*) pénètre pleinement l'enseignement et en particulier la première noble vérité » (p. 16). En fait, la connaissance profonde des Quatre Vérités (et pas seulement de la première) fait seulement atteindre le fruit de « ceux qui sont entrés dans le courant » (*sotâpanna*), l'état d'*arhat* étant obtenu par la rupture des dix-huit sortes d'attachements aux trois mondes. Mais peut-être que l'auteur a simplement voulu parler, non de l'état d'*arhat*, mais de l'état d'*ârya* ou « être noble », qui s'oppose à celui d'homme ordinaire, et auquel on accède effectivement par la vue de la première des Quatre Vérités.

L'énoncé de la deuxième Vérité force l'auteur à développer les conceptions bouddhistes de l'univers et notamment les doctrines comme celles du *Kamma* (l'Acte), du *Samsâra* ou cycle des renaissances, ou encore de la causalité.

Le chapitre sur le Nirvâna, troisième des Vérités, est d'une grande beauté : le but du bouddhiste est présenté, non comme une anéantissement, ainsi que des auteurs continuent à le décrire, mais comme une réalité plus réelle que le monde samsârique, bien que le Bouddha en parle la plupart du temps en termes négatifs, cette réalité dépassant infiniment tout ce qu'on pourrait en dire.

Le Sentier aux huit branches est ensuite décrit sous ses différents aspects, d'abord d'une manière générale, puis dans ses éléments concernant plus particulièrement la méditation. Celle-ci entre en effet dans un contexte bien défini. Avec la sagesse et la moralité, elle forme les grandes divisions dans lesquelles peuvent se ranger les huit branches du Sentier. Dans le Theravâda, on distingue quarante techniques de méditation, qui se répartissent en deux groupes : la voie de la tranquillité (*samatha*) et celle de la vision profonde (*vipassanâ*), le développement de l'attention étant une base nécessaire à la pratique des deux.

Un « bref panorama des techniques » apparaît au chapitre cinq comme une sorte de débroussaillage, avant les exposés plus développés et précis sur la méditation qui remplissent les chapitres suivants, du sixième au huitième.

Ce chapitre cinq contient quelques affirmations sujettes à caution.

Ainsi, à la page 52, quand l'auteur définit les préalables à l'utilisation des méthodes tantriques, il conclut : « On voit que l'apport tantrique ne survient que par surcroît et suppose la connaissance et l'observance du Theravâda et du Mahâyâna. »

Il m'apparaît en effet dans cette affirmation une erreur couramment professée par de nombreux auteurs bouddhistes occidentaux, et c'est pour cela que je la relève ici. Beaucoup vont en proclamant que la base du bouddhisme, c'est le Theravâda, le Mahâyâna et le Véhicule tantrique

ne faisant qu'y ajouter des pratiques particulières. Certains ont même déclaré que le bouddhisme idéal pour l'Occident est le Thevavâda, avec, se greffant dessus, des pratiques venant du Zen ou du tantrisme. En réalité, les bases du bouddhisme ne sont pas uniquement contenues dans le Theravâda. Il est vrai que celui-ci est la seule école ancienne qui ait survécu jusqu'à nos jours, mais cela ne doit pas faire oublier que l'on possède une partie des Ecritures d'écoles anciennes se rattachant au Mahâsamghika ou au Saravastivâda : cela forme les premières section du canon chinois des Ecritures bouddhiques, et bien des éléments fondamentaux du bouddhisme figurent dans les textes du Mahâyâna, ceux qui sont nécessaires à la compréhension et à la pratique de la voie des *Bodhisattva*. De toute manière, il est faux de dire qu'avant d'entrer dans le Mahâyâna, on doit connaître et pratiquer l'enseignement des Quatre Vérités. En effet, la vue des Quatre Vérités a pour effet de conduire à l'état de « ceux qui sont entrés dans le courant », tandis que les pratiques méditatives conduisent aux détachements propres aux trois degrés qui suivent et aboutissent à la Libération. Or, d'innombrables textes du Mahâyâna le disent, il faut à tout prix que celui qui s'engage dans la voie des *Bodhisattva* évite d'entrer dans ces divers états, car alors, il manquerait à son vœu de demeurer longtemps parmi les êtres, renaissant sans cesse pour acquérir mérite et savoir en vue de la Suprême et Parfaite Illumination. Par conséquent, si quelqu'un veut adhérer au Mahâyâna, et au Véhicule tantrique qui en est une forme, il n'a pas à s'appuyer sur le Theravâda, lequel enseigne principalement à atteindre rapidement la libération des *arhat*.

Une autre erreur figure à la même page 52 : elle consiste à dire que les techniques du Yoga tibétain supposent « l'éveil de la *kundalini* ». En réalité, la *kundalini* appartient au système tantrique hindou, centré sur l'acquisition de l'énergie divine (*shakti*), et elle n'apparaît pas dans le contexte bouddhique où les aspirations sont focalisées sur l'acquisition de la sagesse.

Dans les chapitres qui suivent, il y a plusieurs points sur lesquels nous ne sommes pas tout à fait d'accord.

Ainsi, à la page 60, il est rappelé la nécessité d'une « filiation spirituelle régulière » pour retirer tous les fruits de la méditation. Et l'auteur renvoie le lecteur, au moyen d'une note, aux ouvrages de René Guénon sur l'initiation. Il nous semble qu'il y a là une confusion entre la connaissance ésotérique, qui est par définition transmise par initiation rituelle depuis un lointain passé, et l'enseignement bouddhique, dont l'auteur nous a dit ailleurs, page 27, qu'il ignore la « distinction entre un exotérisme et un ésotérisme », le Bouddha n'ayant rien conservé « dans son poing fermé ». S'il est vrai que certaines méthodes sont transmises « ésotériquement » et nécessitent la présence d'un initiateur régulier, ce n'est pas exact pour d'autres. Houei-Neng, sixième

TABLE DES MATIÈRES 1980

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie Saint - Michel, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 4e trimestre 1980

ERRATA

ÉTUDES 468-469

Page 120, 2e ligne d'en bas :
au lieu de : lieu *(maqom)*, désignant ...;
lire : lieu *(maqom,* désignant ...

Page 127, 11e ligne d'en bas :
au lieu de : au-dessus de Chérubins, ...;
lire : au-dessus des Chérubins, ...

Page 135, ligne 10 :
au lieu de : d'Alliance (au-dessus de laquelle se cache ...;
lire : d'Alliance (au-dessous de laquelle se cache ...

ligne 13 :
au lieu de : d'Alliance au-dessus duquel ...;
lire : d'Alliance et au-dessus duquel ...

2e ligne d'en bas :
au lieu de : (ontologique ...;
lire : ontologique ...

TABLE DES MATIÈRES (projetée) DU PROCHAIN NUMÉRO (471) Janvier - Février - Mars 1981